

A0111

39115

16-20-28

183 11

183 11

بسم الله الرحمن الرحيم
كتاب

(محصل) أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء
والحكماء والمتكلمين تأليف الامام الحجة ناصر الحق
نفر الدين محمد بن عمر الرازي قدس الله روحه
وأسكنه قسح جنته

كتاب (وقد ذيلناه) مصنف
بكتاب تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي
وشينا طرازه بكتاب (معالم أصول الدين) للامام
نفر الدين المذکور ضاعف الله له الاجور

(طبع بمعرفة)

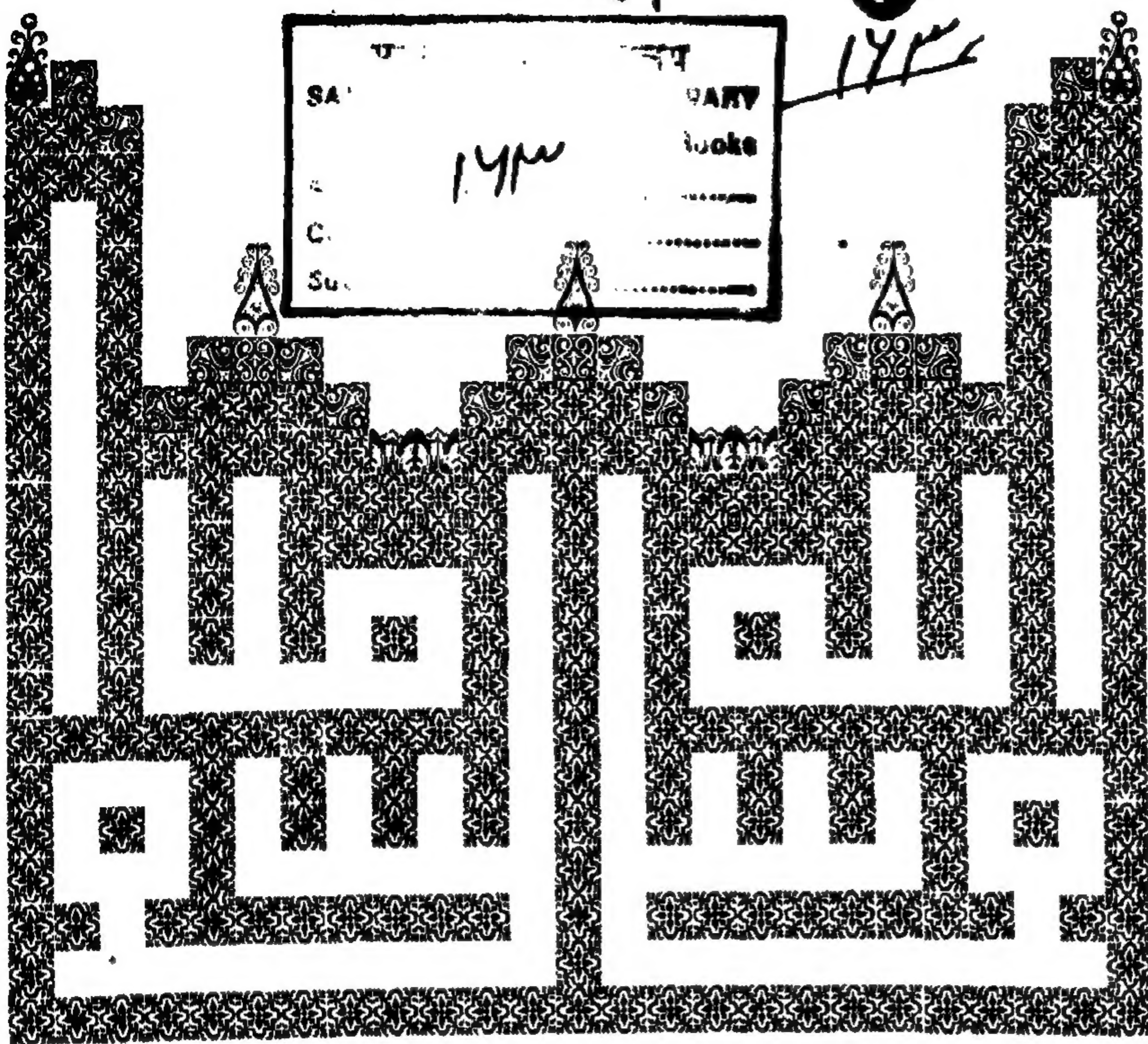
السادات أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه

(الطبعة الاولى)

بالمطبعة الحسينية المصرية
بجوار مسجد الامام الحسين رضي الله تعالى عنه
ادارة محمد افندي عبد اللطيف الخطيب

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله فائق الاصباح .
 وخالق الارواح والاشباح .
 فاطر العقول والحواس .
 ومبدع الانواع والاجناس .
 الذي لا بداية لقدمه .
 ولا غاية لكرمه . ولا أمد
 لسلطانه . ولا عدد
 لاحسانه . خالق الاشياء
 كما شاء بلا معين ولا
 ظهير . وابدع في الانشاء
 بلا ترق ولا تفكير . نتجت
 بمقدور حكمته صمد دور
 الاشياء . ونجت بنجوم
 نعمته وجوه الاحياء . جمع
 بين الروح والبدن باحسن
 تأليف . ومزج بقدرة
 اللطيف بالكشف . قضى
 كل أمر محكم وأبدع كل
 صنع مبرم عجيب . تبصرة
 وذكرى لكل عبد متعجب .
 أحده ولا حـد الادون
 نعمائه . وأجمده باكرم
 صفاته وأشرف أسمائه .
 وأصلى على رسوله الداعي
 الى الدين القويم . النالى
 للقرآن العظيم . المنتظر
 بدعوة ابراهيم نبيا . المبشر
 بعيسى قومه مليا . المطرز
 اسمه على ألوية الدين .
 لمقرب منزله وآدم بين
 الماء والطين . ذلك محمد
 يد الاولين والآخرين .



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالى بجلال أحديته عن مشابهة الأعراض والجواهر . المقدس بعلو صمديته عن مناسـبة
 الأوهام والخواطر . المنزه بسمو سرمدية عن مقابلة الاحداق والنواظر . المستغنى بكمال قدرته عن
 معاضدة الاشياء والنظائر . العليم الذي لا يزب عن علمه شئ من كنهونات الضمائر . وسـتودعات
 السرائر . العظيم الذي غرقت في مطالعة أنوار كبريائه انظار الاولين وأفكار الاواخر . والصلاة على
 محمد المبعوث الى الاصغر والا كبر . والشفيع المشفع في الصغائر والكبائر . وعلى آله واصحابه وسلم
 تسليما كثيرا . أما بعد . فقد التمس مني جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أصنف
 لهم مختصرا في علم الكلام مشتملا على أحكام الأصول والقواعد . دون التفاريع والزوائد . فصنفت
 لهم هذا المختصر وسألت الله أن يعصمني من الغواية في الرواية ويسعدني بالاعانة على الابانة انه خير
 موفق وسعير

علم الكلام مرتب على أركان الركن الاول في المقدمات وهي ثلاثة . المقدمة الاولى في العلوم الاولى .
 اذا أدركنا حقيقة قائلنا ان نعتبرها من حيث هي من غير حكم عليها بالانفي ولا بالاثبات وهو التصور

الحمد لله الذي يدل انتقار كل موجود في الوجود اليه على وجوب وجوده . وافاضته اياه متصفافا بما يمكن
 من الكمال على كمال قدرته وجوده . واتقان ذلك الموجود في ذاته ونظامه مع ما سواه على علمه وحكمته
 وتخصيصه بخواصه التي لا يشاركه فيها غيره على عنايته وارادته . واجتماع هذه الآثار فيه مع كونه واحدا

أونحكم عليهم ابني أو اثبات وهو التصديق (١) والقول في التصورات وعندى ان شيئا منها غير مكتسب لوجهين (٢)

على وحدانيته . وبرأيه عن الخلال والنقصان بحسب الامكان على نفي الكثرة عن ذاته وصفاته .
والصلاة على نبيه المبعوث للهداية . المتقدما بتابعيه من الغواية . وعلى آله الهادين . وعترته المهديين
وأصحابه المهتدين . سلام الله عليهم أجمعين (وبعد) فان أساس العلوم الدينية علم أصول
الدين . الذي يحوم سائله حول اليقين . ولا يتم بدونه الخوض في سائرها كاصول الفقه وفروعه .
فان الشروع في جميعها يحتاج الى تقديم شروعه . حتى لا يكون الخائض فيها وان كان مقلدا لاصولها
كان على غير أساس . واذا سئل عما هو عليه لم يقدر على ايراد حجة أو قياس . وفي هذا الزمان لما
انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق . وزات الاقدام عن سواء الطريق . بحيث لا يوجد
راغب في العلوم ولا خاطب للفضيلة . وصارت الطباع كأنها مجبولة على الجهل والذيلة . اللهم الا بقية
يرمون فيما يرومون رمية رام في ليلة ظلماء . ويخبطون فيما يخون فحوة خبط عشواء . ولم يتبق في
الكتب التي يتداولونها من علم الاصول عيان ولا خبر . ولا من تهيد القواعد الحقيقية عين ولا أثر .
سوى كتاب المحصل الذي اسمه غير مطابق لمعناه . وبيانه غير موصل الى دعواه . وهم يحسبون أنه في
ذلك العلم كاف . وعن أمراض الجهل والتقليد شاف . والحق ان فيه من الغث والسمين ما لا يحصى .
والمعتمد عليه في اصابة اليقين بباطل لا يحظى . بل يجعل طالب الحق ينظره فيه كعطشان يصل الى
السراب . ويصير المخير في الطرق المختلفة آيساعن الظفر بالصواب . رأيت أن اكشف القناع
عن وجوه ابيكار مخدراته . وأبين الخلال في سكان شهباته . وأدل على غثه ونعيمه . وأبين ما يجب
أن يهت عنده من شكوك يقينه . وان كان قد اجتهد قوم من الافاضل في ايضاحه وشرحه . وقوم في
نقض قواعده وجرحه . ولم يجز أكثرهم على قاعدة الانصاف . ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف .
وأسمى الكتاب تلخيص المحصل . وأنحف به بعد أن يتم ويحصل . على مجلس المولى المعظم .
المصاحب الاعظم . العالم العادل . المنصف الكامل . علاء الحق والدين . بهاء الاسلام والمسلمين .
ملك الوزراء في العالمين . صاحب ديوان الممالك . دستور الشرق والغرب عطاء ملك . ابن صاحب
السعيد . بهاء الدولة والدين محمد . أعز الله أنصاره . وضاعف اقتداره . اذ هو في هذا العصر محمد
الله . معتنى بالامور الدينية لا غير . موفق في احياء معالم كل خير . منفرد في اقتناء الكمالات
الحقيقية . متخصص بانشاء الخيرات الاخرية . فان لاحظه بعين الرضا فذلك هو المنعني . والى الله
الرجعي . والعاقبة لمن اهتدى . ولا تشرع فيما أنا بصدد . وأورد عباراته أولا ثم اشتمل
بجل عقده

(١) أقول خالف المصنف سائر الحكماء في التصديق فانه عنده ادراك مع الحكم كما ان التصور
ادراك لامع الحكم وعندهم أن التصديق هو الحكم وحده من غير أن يدخل التصور في مفهومه
دخول الجزء في الكل والتصور هو الادراك الساذج وكانهم قسموا المعاني الى نفس الادراك والى
ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب والى ما لا يحتمله كذلك كالحيات
اللاحقة به في الامر والنهي والاستفهام والتمني وغير ذلك وسما القسمين الاولين بالعلم وضمير هو في
لفظ المصنف في قوله وهو التصديق يرجع الى من ادركنا كما هو في لفظة وهو التصور ولا يجوز
أن يرجع الى مصدر فتحكم في قوله أونحكم عليهم لان ذلك يقتضي كون التصديق هو الحكم وحده
(٢) أقول هذه الصفة توهم جزئية الحكم ومراده كلفته مثل ما يقتضي دخول حرق الساب على النكرة

وخاتم الانبياء والمرسلين .
صلوات الله عليه وعلى آله
الطيبين الطاهرين . وعلى
أصحابه الانصار منهم
والهاجرين . وسلم عليه
وعليهم أجمعين (أما بعد)
فهذا مختصر يشتمل على
خمس أنواع من العلوم
المهمة فالعلم علم أصول
الدين وثانها علم أصول
الفقه وثالثها علم الفقه
ورابعها الاصول المعتمدة
في الخلافات وخامسها
أصول معتبرة في آداب
النظر والجدل النوع
الاول علم أصول
الدين وهو مرتب على
ابواب الباب الاول في
المباحث المتعلقة بالعلم
والنظر وفيه مسائل
(المسئلة الاولى)

العلم اما تصور واما تصديق
فالتصور هو ادراك الماهية
من غير أن تحكم عليها
بنفي أو اثبات كقولك
الانسان فانك تفهم أولا
معناه ثم تحكم عليه اما
بالثبوت واما بالانقضاء
فذلك الفهم السابق هو
التصور والتصديق هو
أن تحكم عليه بالنفي أو
الاثبات وهما تقسيمان
التقسيم الاول ان كل واحد
من التصور والتصديق
قد يكون بديهيا وقد يكون

كسبياً كالصورات
البديهية مثل تصورنا
لمعنى الحرارة والبرودة
والتصورات الكسبية
مثل تصورنا لمعنى الملك
والجن والتصديقات
البديهية كقولنا النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا
يرتفعان والتصديقات
الكسبية كقولنا الاله
واحد والعالم محدث
التقسيم الثانى التصديق
اما ان يكون مع الجزم أولا
مع الجزم اما القسم الاول
فهو على اقسام احدها
التصديق الجازم الذى
لا يكون مطابقا وهو
الجهل وثانيه التصديق
الجازم المطابق لمحض
التقليد وهو كاعتقاد المقلد
وثالثها التصديق الجازم
المستفاد من احدى
الحواس الخمس كعلمنا
بأشراق النار واشراق الشمس
الرابع التصديق الجازم
المستفاد ببديهية العقل
كقولنا النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان
لا التصديق الجازم
المستفاد من الدليل وأما
القسم الثانى وهو
التصديق العارى عن
الجزم فالراجح هو الظن
والمرجوح هو الودم
والمساوى هو الشك

الاول ان المطلوب ان لم يكن مشعورا به استحصال طلبه لان مالا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة
له . وان كان مشعورا به استحصال طلبه لان تحصيل الحاصل محال (فان قلت) هو مشعور به من وجه
دون وجه (قلت) فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به . فالاول لا يمكن طلبه لحصوله . والثانى
لا يمكن طلبه أيضا لكونه غير مشعور مطلقا (١) الثانى أن تعريف الماهية اما ان يكون بنفسها
أو بما يكون داخلها أو بما يكون خارجا عنها أو بما يتركب من الأخيرين أما تعريفها بنفسها فمحال
لان المعرف معلوم قبل المعرف فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به وهو محال وأما تعريفها
بالأشياء الداخلة فيها فمحال لأن تعريفها اما ان يكون بمجموع تلك الأمور وهو باطل لانه نفس ذلك
المجموع فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشيء بنفسه وهو محال (٢) أو ببعض أجزائها وهو محال
لان تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلا بواسطة تعريف أجزائها (٣) فلو كان جزء من الماهية
معرفا لها لكان ذلك الجزء معرfa لجميع أجزائها فيكون ذلك الجزء معرfa لنفسه وهو محال (٤) ولما أثر
الأجزاء وذلك يقتضى ككون الشيء معرfa لما يكون خارجا عنه وهو القسم الثالث وهو محال لان
الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها فى لازم واحد وإذا كان كذلك فالوصف الخارجى لا يفيد تعريف
الماهية الموصوف الا اذا عرف ان ذلك الموصوف هذا الموصوف به دون كل ماعداه لكن العلم بهذا
يتوقف على تصور ذلك الموصوف وعلى تصور كل ماعداه وذلك محال أما الاول فلانه يلزم منه الدور
وأما الثانى فلانه يقتضى تقدم تصور جميع الماهيات التى لانهاية لها على سبيل التمهيد (٥)

(١) أقول فى هذا الكلام مغالطة صريحة فان المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتغايرين بل هو
الشيء الذى له وجهان وذلك هو الذى ليس بشئ مشعور به مطلقا وليس غير مشعور به مطلقا بل هو قسم
ثالث وسيبصر ح هو أيضا بذلك فى تقسيم المحدثات فى مسألة أن المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجه
ومجهول من وجه عند قوله الوجهان مجتمعان فى شئ ثالث ولولم يبق ههنا حاجة على امتناع طلب ما يكون
من هذا القبيل انما بين امتناع القسمين الاولين فقط

(٢) أقول قوله ان مجموع أجزاء الماهية هو نفس الماهية ليس بهم جمع لان الجزء متقدم على الكل
بالطبع والأشياء التى كل واحد منها متقدم على شئ متأخر عنها يمتنع أن تكون نفس المتأخر ويجوز
أن تصير عند الاجتماع ماهيته هى المتأخرة فيحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس والفصل
وبالنز كيب التقييدى متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهى أجزاؤه وبما يحصل العلم به
(٣) أقول لو قال تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلا بواسطة معرفة أجزائها لكان أصوب اذ من الجائز
أن تكون الأجزاء غير محتاجة الى التعريف

(٤) أقول هذه الدعوى غير صحيحة لم يقم عليها حجة فان من الجائز أن تكون الأجزاء كلها أو بعضها
معرفة للماهية ولا يلزم منه أن يكون معرفا لجميع أجزاء الماهية حتى لنفسه فإيا بينا ان الماهية مغايرة
للأجزاء كلها وانما وقع هذا الغلط من عدم التمييز بين الماهية وبين أجزائها كلها

(٥) أقول تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث ينتقل الذهن من تصوره
الى تصور ماهية الموصوف لاعلى العلم بكون ذلك الوصف كذلك حتى يلزم المحال الذى ذكره وأما كون
الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون كل ماعداه لتيقن كون الوصف اما مساويا للموصوف واما
أخص منه والاول كالضاحل للانسان والثانى كالكتاب له وعلى التقديرين يكون الوصف يلزوما
والموصوف لازما والازم ان كان عقليا انتقل العقل من تصور الموصوف الى تصور الوصف فيحصل
التعريف ولا يكون العلم بالزوم شرطا فى الانتقال فلا يلزم ذلك المحال والتعريف فى الاول يكون

وأما نعرفها بما يتركب من الداخل والخارج فبطلان ما تقدم من الأقسام يقتضي (١) بطلانه (لا يقال) نحن نجد النفس طالبة لتصور ماهية الملك والروح فما قولك فيه (لا نقول) ذلك إما لمطلب تفسير اللفظ أو لمطلب البرهان على وجود المتصور وكلاهما تصديق (٢) (تنبيه) ظهر لك أن الإنسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه أو وجدته في فطرته النفس كالآل والألذة أو بمن يديه العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام فاما ما عداها فلا يتصوره البتة والاستقراء (٣) يحققة (تفريع) القائلون بأن المتصور قد يكون كسما اتفقوا على أنه ليس كله كذلك والالزام التسلسل أو الدور وهما محالان بل لا بد من تصورات غنية عن الاكتساب ثم الضابط أن كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب أما الذي يتوقف عليه تصديق مكتسب فقد يكون مكتسبا وقد لا يكون مكتسبا واتفقوا على أنه لا يمكن أن يكون الكاسب بنفس المكتسب (٤) بل أن كان مجموع أجزائه فهو الحد التام أو بعض أجزائه المساوية فهو الحد الناقص أو الأجزاء الخارج وحده وهو الرسم الناقص أو ما يتركب من الداخل والخارج وهو الرسم (٥) التام

تدنيان (١) البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يعرف ولا يعرف به والمركب الذي يتركب عنه غيره يعرف ويعرف به والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يعرف ولا يعرف به والبسيط مطردا منعكسا وفي الثاني مطردا غير منعكس والذي ذكره من كون الوصف لازما للماهيات المختلفة على سبيل الاشتراك لا يحصل التعريف به وإن جعل معرفا كان التعريف منعكسا غير مطرد

(١) أقول هذا الكلام يقتضي وجوب كون كل واحد من أجزاء المعرف معرفا وامتناع أن يكون للمجموع أثر غير ما يكون لكل واحد من أجزائه بطلانه ظاهر فإن قيل المجموع من حيث هو مجموع غير الأجزاء وهو خارج عن الماهية أجيب بما مر من جواز كون الخارج معرفا

(٢) أقول أنا نعرف تفسير لفظ الروح ونعلم بقينا وجوده في كل ذي روح ونجد العلماء يتخالفون في ماهيته كما سيذكره هو نفسه وليس ما يطلب منه أحد التصديقين الذين ذكرها وكذلك كثير من الأشياء نعلم تفسير لفظه ونحس بوجوده أو نعلم وجوده قطعا ويكون مع ذلك تصور ماهيته متعذرا على كثير من الناس كالحركة والزمان والمكان وغيرها

(٣) أقول ما يركبه الخيال كتصور جبل من ياقوت وإنسان يطير وما يركبه العقل كالحيوان الناطق أو الموجود الواحد وما يركبه مع كالمسواد الواحد والحرارة الكلية والحدود مما يركبه العقل واعترف ههنا بتصور المركب الذي يركبه العقل ولا يراد بالتصور المكتسب غير نوع من ذلك فقوله ههنا مناقض لمذهبه في التصورات ثم أن أكثر الأجناس العالية مما لا يدرك بالحس ولا بالوجدان ولا بالبدية ولا بالتراكيب العقلية فأنها بسائط في العقل وقد يتصور بالرسوم ويحلل ما يتصور عن أنواعها

(٤) أقول قوله كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب إنما يصح على مذهبه وهو أن التصديق عبارة عن التصورات مع الحكم ولا يصح على قول من يقول أنه هو الحكم وحده فان كثيرا من التصديقات البديهية أعني الأحكام المجردة عن التصورات تتوقف على تصورات غير بديهية كقولنا كل عدد ما أول وأما مركب

(٥) أقول المشهور عند الحكماء أن الرسم التام هو الذي يميز الشيء عن جميع ما عداه والرسم الناقص هو الذي يميزه عن بعض ما عداه واصطلاحه هنا بخلاف ذلك

(المسألة الثانية)

لا بد من الاعتراف بوجود تصورات وتصديقات بديهية أذلو كانت بأسرها كسبية لافتقار اكتسابها إلى تقدم تصورات وتصديقات أخرى ولزم منه التسلسل أو الدور وهما محالان فاذا عرفت هذا فنقول اختلاف الناس في حد العلم والمختار عندنا أنه غنى عن التعريف لأن كل واحد تعلم بالضرورة كونه عالما بكون النار محترقة والشمس مشرقة ولولم يكن العلم بحقيقة العلم ضروريا لالامتناع أن يكون العلم بهذا العلم الخصوص ضروريا

(المسألة الثالثة)

النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن مثله إذا حضر في عقلنا أن هذه الخشبة قد مستها النار وحضر أيضا أن كل خشبة مستها النار فهي محترقة حصل من مجموع العلمين الأولين علم ثالث يكون هذه الخشبة محترقة فاستحضار العلمين الأولين لاجل أن يتوصل بها إلى تحصيل هذا العلم الثالث هو النظر

(المسألة الرابعة)

الذي يتركب عنه غيره لا يعرف ويعرف به والمراد من هذه التعريفات الحديثة (١) (ب) يجب
الاحتمار عن تعريف الشيء بما هو مثله وبالاخفى وعن تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به اما
بمرتبة واحدة أو بمراتب (٢) (ج) يجب تقديم الجزء الاعم على الاخص لان الاعم أعرف
وتقديم الاعرف أولى (٣) (د) القول في التصديقات (هـ) هي ليست بأسرها بديهية وهو بديهي ولا
نظرية والالزم الدور أو انقاسل وهما محالان بل لا بد من الانتهاء الى ما يكون غنيا عن الاكتساب وما
هو الا الحسيات كالعلم بان الشمس مضيئة والارحارة أو الوجدانيات كعلم كل واحد بجوعه وشبعه وهي
قليلة جدا لانها غير مشتركة أو البديهيات كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وفي هذا
الموقف صار أهل العالم فرقا أربعة (الفرقة الاولى) المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الاكثرون
(الفرقة الثانية) القادحون في الحسيات فقط فزعموا فلاطون وارسطاطاليس وبطليموس
وجالينوس ان اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات واحتجوا (٤) عليه بأن حكم الحس إما أن
يعتبر في الجزئيات أو في الكليات أما في الجزئيات فغير مقبول لان حكمه في معرض الغلط واذا كان

النظر قد يفيد العلم
لان من حضر في عقله
ان هذا العالم متغير
وحضر أيضا ان كل متغير
يمكن فجميع مذهب العالمين
في العلم بان العالم ممكن
لا معنى لقولنا النظر يفيد
العلم الا هذا (دليل آخر)
إبطال النظر اما أن يكون
بالضرورة وهو باطل
والاما كان مختلفا فيه
بين العقلاء أو يكون
بالنظر فيلزم منه إبطال
الشيء بنفسه وهو محال
واحتج المنكرون فقالوا
اذا تفكرنا وحصل عقيب
ذلك الفكر اعتقاد فعلمنا
بكون ذلك الاعتقاد حقا
ان كان ضروريا وجب
ان لا يختلف العلماء فيه
وليس كذلك وان كان نظريا
افتقر ذلك الى نظر آخر
ولزم التسلسل (والجواب)
أنه ضروري فان كل من
أتى بالنظر على الوجه
الصحيح علم بالضرورة كون
ذلك الاعتقاد حقا

(المسألة الخامسة)

حاصل الكلام في النظر
هو ان يحصل في
الذهن علمان وهما بوجبان
علما آخر فالتوصل بذلك
الموجب الى ذلك الموجب
المطلوب والنظر وذلك
الموجب هو الدليل

(١) أقول يورد في أمثلتها واجب الوجود والحيوان والانسان والجوهر
(٢) أقول قيل في مثال تعريف الشيء بما هو مثله تعريف الزوج بأنه ليس بفرد وهذا بالحقيقة
تعريف بما هو أخفى أو تعريف دوري لان الاعدام تعرف بالملكات وهنات نفس الفرد أنه ليس
بمنقسم بعددين متساويين ومعناه أنه ليس بزوج فليس هذا التعريف بما هو مثله والمثال المطابق
تعريف الابن له ابن ويوردون في مثال التعريف بالاخفى تعريف النار بأنه اسطقس شبيه
بالنفس وفي تعريف الشيء بنفسه تعريف الانسان بأنه حيوان بشري وبما لا يعرف الا به بمرتبة تعريف
الكيفية بما به تقع المشابهة وقد تعرف المشابهة بأنه اتفاق بالكيفية وفي ما لا يعرف الا به بمراتب
تعريف الاثنين بأنه زوج أول والزوج يعرف بأنه منقسم بمساويين والمتساويين بأنهم اشعيان
يلحقه نوع واحد آخر من الكليات ولا بد من أن تؤخذ الاثنينية في حد الشئين
(٣) أقول الاولوية لا توجب الوجوب ولا تنافي فدل عليه غير مثبت لدعواه وانما يجب تقديم الاعم
في الحدود والتامة لا غير لان الاعم فيها هو الجنس وهو يدل على شئ مبهم يحصل له الاخص الذي هو الفصل
ومن تقدم الاخص على لا عم يختل الجزء الصوري من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء
أما في غير الحد التام فتقدم الاعرف أولى وليس بواجب

(٤) أقول الحس ادراك ماله لون فقط والحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغير الحس على وجهه
يعرض التوابع لذاته اما المصدق أو الكذب واليقين حكم ثان على الحكم الاول بالصدق على وجهه
لا يمكن أن يزول وليس من شأن الحس التأليف الحكمي لانه ادراك فقط فلا شئ من الاحكام
محسوسه أصلا فاذا كل ما هو محسوس لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوسا بكونه يقينيا أو غير
يقيني أو حقا أو باطلا أو صوابا أو غلطاً فان جميع هذه الاوصاف من لواحق الاحكام اللهم الا اذا قارن
المحسوس حكم غير مأخوذ من الحس وحينئذ يوصف به هذه الاوصاف من حيث كونه حكما ويقال له
حكم حسي يقيني واذا انقرر هذا ثبت أن المحسوس في قوله ان اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات
ليست بمحسوسات فقط وانما لا يمكن أن تكون يقينية ولا غير يقينية بمعنى عدم المماثلة بل انما هي
ليست بيقينية بمعنى السلب كما ان الادراك وحده ليس حكما واذا كانت المحسوسات في هذا الكلام
مقارنة باعتبار كونه مطابقة أو غير مطابقة صوابا أو غلطاً فادعاء ان الجماعة المذكورة من الحكماء
زعموا ان المحسوسات لا تكون يقينية ليس بحق وذلك ان الحكماء ذكروا ان مبادئ اليقينيات هي

كذلك لم يكن مجرد حكمه مقبولا (١) (بيان الاول) في خمسة أوجه (أحدها) أن البصر قد يدرك الصغير كبيرا كما يرى النار البعيدة في الظلمة عظيمة وكما يرى العنب في الماء كالأجاص وكما إذا قربنا حلقة الخاتم إلى العين فافترأها كالسوار وقد يدرك الكبير صغيرا كالأشياء البعيدة (٢) وقد يدرك

الاوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات والحدسيات وهو ما بالقضايا الواجب قبولها رد كروا ان مبادئ المجربات والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات ولذلك حكم كبير الجماعة بان من فقد حسا فقد علما وان اصول أكثر العلم الطبيعي كالعلم بالسما والعالم والعلم بالكون والفساد وبالأثار العلوية وبأحكام النبات والحيوانات مأخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنبثقة عنها عند بطلان الحس وعلم التجارب الطبيعية عند جانبيوس مأخوذ من المحسوسات وعلم المناظر والمراباوعلم حرالانقال والحيل الرياضية كلها مبنية على الاحساس واحكام المحسوسات فاذا جعل أقوالهم يقتضي الوثوق بالمحسوسات التي هي مبادئ جميع العلوم فكيف ساع لا نف ان يدعي عليهم بأنهم لم قالوا ان المحسوسات لا تكون يقينية بل انهم يفتوا أحكام العقل في المحسوسات انها تكون يقينية وانها تكون غير يقينية فاذا الصواب والخطأ انما يعرضان للأحكام العقلية لا على المحسوسات من حيث هي محسوسات ولو كانت الاحكام التي تقع في معرض الغلط غير موثوق بها لكانت المعقولات الصرفة أيضا غير موثوق بها لكثرة وقوع الغلط للعقل فيها ولما جعل ايمان مواضع الغلط في المعقولات ولا في المحسوسات صناعية كصناعية سوفسطية قوا المناظر وبعد تمهيد هذه المقدمة أقول ان النظر والبحث لا يمكن تمهيدها الا بعد حصول العلم أو الاتفاق على مقدمات هي المبادئ أو حصول اعتراف بوضع مقدمات هي كالمبادئ ولولم تكن المبادئ الاول معلومة أو موضوعة لم يكن نظري شيء ولا بحث عن شيء فان النظر والبحث يقتضيان التأدي من أصل حاصل الى فرع مستحصل واذ لم يكن الأصل حاصل امتنع التأدي من لا شيء الى شيء ولهذا لم يمكن البحث مع منكري المحسوسات والاوليات ومن يتكلم معهم لقصد ارشادهم وتنبيههم أو يحصل اعتراف منه بنوع من الحيل الى ان يحصل لهم استعداد أن ينظروا في شيء واستحقاق أن يباحثوا في شيء فاذا الشكوك التي أخبر عنها هذا الفاضل عن لسان قوم مفروض يبرهنهم بالسوفسطائية لا يستحق الجواب أصلا لانها يجب ان يثق أو يعرف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصي عن مضائق مواضع الغلط بذكري أسباب الغلط واحالة تصويب الصواب وتخطئة الخطأ به وذلك الى صريح العقل المراض برفض العقائد الباطلة لمرآة التقليدات الواهية والعادات المضللة وان رجع الى ما كنا فيه

(١) أقول قد ظهري مما مر ان الحس لا حكم له لا في الجزئيات ولا في الكليات الا ان يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات واذا كان كذلك كان الصواب والغلط انما يعرضان للعقل في أحكامه وأيضالو كان حكم الحس غير مقبول لكونه في معرض الغلط لكان حكم العقل أيضا كذلك (٢) أقول قد مر ان الشكوك اذا صدرت عن لابعترف بالمحسوسات والاوليات فلا يستحق الجواب ولا يمكن أن يجاب عنها الا اذا صدرت عن يثق بالاحكام العقلية فينبغي ان يجاب بما يبرهنه على أسباب الغلط أما ان البصر قد يدرك الصغير كبيرا فلا كلام وهو ان البصر اذا أدرك الشيء صغيرا لم يدركه كبيره ولا بالاكس والحاكم بان المدرك في الحالتين شيء واحد لا يمكن ان يكون هو البصر لان الحكم لا يحكم الا عند ادراكه في الحالتين معا فاذا هو العقل بتوسط الحيل وهذا الغلط انما توجه الى العقل لا البصر وذلك ان العقل يحكم على الشيء المرئى في الحيل بالصغر اذا البصر أحسن بذلك ثم وجد البصر

فنقول (ذلك الدليل) اما ان يكون هو العلة كالأستدلال بماسة النار على الاحتراق أو الماء على المساوي كالأستدلال بحصول الاحتراق على ماسة النار والاستدلال باحد المعلومين على الآخر كالأستدلال بحصول الاحتراق فانهما معلولا علة واحدة في الاجسام السفلية وهي الطبيعة النارية (المسألة السادسة)

لا بد في طلب كل مجهول من معلومين متقدمين فان من أراد أن يعلم أن العالم ممكن فطريقته أن يقول العالم متغير وكل متغير ممكن وابنا فلما كان ثبوت ذلك المجهول لذلك الموضوع مجهولا فلا بد من شيء يتوسطهما بحيث يكون ثبوت ذلك المجهول له معلوما ويكون ثبوته لذلك الموضوع معلوما فحينئذ يلزم من حصولهما حصول ذلك المطلوب فثبت ان كل مطلوب مجهول لا بد له من معلومين متقدمين ثم نقول ان كانا معلومين على القطع كانت النتيجة قطعية وان كان أحدهما مظنونا أو كلاما كانت النتيجة ظنية

لان القرع لا يكون أقوى
من الاصل

(المسألة السابعة)

النظر في الشيء ينافي
العلم به لان النظر
طلب والطلب حال حصول
المطلوب محال وينافي
الجهل به لان الجاهل
يعتقد كونه عالم به وذلك
الا اعتقاد يصرفه عن
الطلب

(المسألة الثامنة)

الصحيح أن النظر يستلزم
العلم اليقيني لما ذكرناه
مع حصول تلك المقدمات
يمنع أن لا يحصل العلم
بالمطلوب الا انه غير مؤثر
فيه لاننا نستقيم الادلة على
ان المؤثر ليس الا الواحد
وهو الله تعالى

(المسألة التاسعة)

الدليل اما أن يكون مركبا
من مقدمات كلها عقلية
وهو موجود أو كلها
نقلية وهذا محال
لان احدى مقدمات ذلك
الدليل هو كون ذلك النقل
صح ولا يمكن اثبات النقل
بالنقل أو بعضها عقل
وبعضها نقل وذلك
موجود ثم الضابط ان
كل مقدمة لا يمكن اثبات
النقل الا بعد ثبوتها فانه
لا يمكن اثباتها بالنقل وكل
ما كان اخبارا عن وقوع

الواحدة تثبت كما اذا غمزا احدى العينين ونظرنا الى القمر فاننا نرى قرين وكافي حق (١) الاحول

احس به كبرا فتوهم ان البصر غلط في ابصاره ولم يغلط هو على ما بينه ههنا وبيان ذلك ان
الابصار يكون اما بانطباع شعج البصر في البصر واما بوقوع شعاع من البصر على البصر والاقرب الى
الحق هو الاخير وينبغي ان لا يلتفت الى من يبطل القول بالشعاع بان الشعاع ان كان جسمه لازم
منه تداخل الاجسام وان كان عرضا لزم القول بانتقال العرض من محل الى محل آخر لان شعاع النيران
كالشمس والقمر والنار موجودا فينا فبايدفع به المحالين هناك يندفع به بعينه ما ورد من الاشكال
على الشعاع البصري ثم ان الشعاع ممتد من ذى الشعاع الى قابل الشعاع من غير تداخل خال خال عن
الشعاع او تراكم اجتماع شعاعين من مأخذ واحد من ذلك الممتد في بعض اجزاء امتداده بل على
هيئة مخروط مستدير ملو بجوفه رأسه عند ذى الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكشيف
وبعكس منه اذا كان معقلا الى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية المحاذية بين الشعاع الممتد والسطح
الصقيل ونسبته بزاوية الشعاع وينفذ في القابل الشفاف ذى السطح الصقيل وينعكس عن سطحه
وينعطف في ثخنه الى جانب ذى الشعاع كلاهما معا والانعكاس والانطاف يكونان بزوايتين مساويتين
لزاوية الشعاع قد بين جميع هذا في موضعه والشعاع البصري في أكثر الحيوانات محتاج الى مدد من
جنسه أعني الى شعاع شئ من اجسام ذوى الاشعة ويستعان في تمثيل كيفية اتصاله بالمبصرات
بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي ويكون الابصار بزواية تحدث من تلك الخطوط عند
رأس المخروط فكما كان المبصر اقرب الى البصر تكون تلك الزاوية أوسع فبإيه البصر أعظم وكما كان
أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق فبإيه البصر أصغر الى أن تتقارب الخطوط وتصل عند الحس لتوهم
انطباق بعضها على بعض نكح واحد فبإيه البصر كالنقطة وبعد ذلك ينحني أثره فلا يراه أصلا هذا
على رأى القائلين بالشعاع واما القائلون بالانطباع فيقولون ان الزاوية التي تحدث على سطح الرطوبة
الجليدية تصغر وتكبر بحسب بعد المرئي وقربه والبصر يدرك المرئي بتلك الزاوية ولنعُد الى القول
بالشعاع ونقول اذا تقررت هذه القاعدة فاعلم ان النار في الظلمة اذا كانت قريبة من الرائي عند الشعاع
في الظلمة الرقيقة الى الهواء الماضي لمجاورة النار فرأى البصر ما حوله ما وانه من نورها وميزها منها
فراها على ما تقتضيه زاوية الابصار واذا كانت بعيدة جدا لم ينفذ الشعاع في الظلمة الكثيفة ولم يبر
ما حوله من النور الماضي بنورها واما وحدها بزاوية أصغر فبإيه البصر كما في سائر المراتب واذا
لم تكن قريبة ولا بعيدة جدا فان الشعاع البصري المحاذي لما حوله لم ينفذ نفوذ تاما فلم يميز النار عن
الهواء الماضي بها بل أدركته ما سماه واحدة فبإيه البصر بزاوية أوسع من الزاوية التي تحدث من
المحاذاة وحدها وذلك هو العلة لكونها في الرؤى أعظم مما لو رؤيت في غير الظلمة المذكورة بالمحاذاة
وحدها واما السبب في رؤيته العنينة في الماء كالأجسام فهو ان العين ترى في الماء بالامتداد الشعاعي
النافذ في الماء والمنعطف معا ولا يتأثر الشعاعان لقربهما من سطح الماء وأما في الهواء فبإيه البصر بالنافذ
وحدها هذا اذا كانت العنينة قريبة من سطح الماء اما اذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متميزان
فرؤيته بالنافذة والمنعطفة في موضعين متميزين في حالة واحدة واما رؤيته الخاتم كالسوار عند قربه
من العين فلتوسع الزاوية الشعاعية التي تحيط أضلاعها بالخاتم عند العين وادراك الاشياء البعيدة
صغيرا يكون لتضيق تلك الزاوية كإبر

(١) أقول النور ممتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تقبعا عدان
ويتمثل كل واحد منهما باحدة من العينين فاذا كانتا مستقيمتين تبصران الشئ معا شيا واحدا

وكما اذا نظرنا الى الماء عند طوع القمر فاننا نرى في الماء قرا وعلى السماء قرا آخر (١)
وقد نرى الاشياء الكثيرة واحدة كالرجي اذا اخرجنا من مركزها الى محيطها خطوطا كثيرة
متقاربة بالوان مختلفة فاذا استدارت سريرا رأينا لها لونا واحدا كأنه ممزوج من كل تلك
الالوان (٢) وقد نرى المعدوم موجودا كالسراب أو كالأشياء التي يرىها صاحب خفة اليد والشعبذة
وكما نرى القطرة النازلة كالخط المستقيم والشعلة التي تدار بسرعة كالدائرة (٣) ونرى المتحرك
ساكنا كالظل والساكن متحركا كراكب السفينة فانه يشاهد الشط الساكن متحركا والسفينة
المتحركة ساكنة (٤) وقد نرى المتحرك الى جهة متحركا الى ضد تلك الجهة فان المتحرك الى جهة يرى
الكوكب متحركا اليه اذا شاهد غيابه تحتته وان كان الكوكب متحركا الى خلاف تلك الجهة وقد نرى

واذا انحرفتا وانحرف احدهما عن الاستقامة صارت محاذاة احدهما منحرفة عن محاذاة الاخرى وصار
البصر من احدهما غير المبصر من الاخرى واذا أبصرنا شيئا واحدا حسبه المبصر شيئين لودع نور
بصره عليه من محاذاتين مختلفتين وحكم العقل بالفاظ وهكذا الحكم اذا تخالف الوسطى والسبابة
من الاصابع في وصفها فاحسبنا معا شيئا واحدا كحصة مثلثاتهم انهما احسبنا بمحضتين
والاحول النظري فلما لا يرى الشيء شيئين لاعتباره بالوقوف على الصواب بل انما يقع ذلك للاحوال
التي يقصد الحول تكافؤا

(١) أقول هذا يكون بنقطة الشعاع البصري الى قرا السماء وبانعكاسه من سطح الماء اليه فانه يراه مرتين
مرة بالشعاع النافذة ومرة بالشعاع المنعكس

(٢) أقول كل ما أدركه حس يتأدى الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا أدرك البصر لونا وانتقل
بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني وكأن الراي
رأى ما معا ولا يكون بينهما ما زمان يمكن للنفس ان تميزا حدها فيه من الثاني فتدركهما ممزوجين
وان كان الادراك بالتبين وأبضا ان زالت الالوان عن محاذات البصر وارتسمت في الحس المشترك
على توال لا يدرك الحس تراخي بعضها عن بعض ادرك النفس من الحس المشترك لونا ممزجا
من جميعها

(٣) أقول السراب المرئي ليس معدوما مطلقا انما هو شيء يترأى للبصر بسبب تفرخ شعاع ينعكس
من أرض مائلة كما ينعكس عن المياه فيحسب ماء وليس للبصر فيه غلط والاشياء التي يرىها خفيف
اليد والمشعبذة انما يكون في التوهم بخلاف ما يكون في الوجود بسبب عدم تميز النفس بين الشيء وبين
ما يشبهه أو بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شيء وامما بسبب اقامة البدل مقام الشيء البديل عنه
بسرعة على ما يقف عليه من تعرف تلك الاعمال ورؤية القطرة النازلة كالخط المستقيم والشعلة
الجوالة كدائرة انما يكون لاتصال ما يدركه البصر في موضع يتحرك انما المتحرك بما قد أدركه الحس
المشترك من كونه في موضع آخر قبله وثبت فيه هيئته فيدرك النفس جميع ما في الآتين ويحسبه شيا
واحدا متصلا

(٤) أقول الحركة ليست بمرئية والبصر اذا أدرك الشيء في موضع محاذيا لشيء ما بعد ان أدركه في
موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت النفس عند مجموع الادراكين بحركة ذلك الشيء واذا كانت
المسافة قليلة القدر لا يميز البصر بين الادراكين فحسبه النفس ما كنا ارا كس السفينة فلما لم يدرك
لبده انتقالا من موضع الى موضع حسبه ساكنا واذا ابتدأت محاذاته لاجزاء الشط مع تحريكه لكونه في
نفسه حسب الشط متحركا لكون ذلك التبدل شيئا بالتبدل الاول

ما جاز وقوعه وجاز عدمه
فانه لا يمكن معرفته الا
بالحس أو بالنقل وما
سوى هذين القسمين فانه
يمكن اثباته بالدلائل
العقلية والنقلية

(المسألة العاشرة)

قبل الدلائل النقلية
لاتفقد البقين لأنها
مبنية على نقل اللغات
ونقل النحو والتصريف
وعدم الاشتراك وعدم
المجاز وعدم الاضمار
وعدم النقل وعدم
التقديم والتأخير وعدم
التخصيص وعدم النسخ
وعدم المعارض العقلي
وعدم هذه الاشياء مطلقون
لامعالم والموقوف على
المظنون مطلقون واذا ثبت
هذا ظهر ان الدلائل
النقلية ظنية وان العقلية
قطعية والظن لا يعارض
القطع

(الباب الثاني)

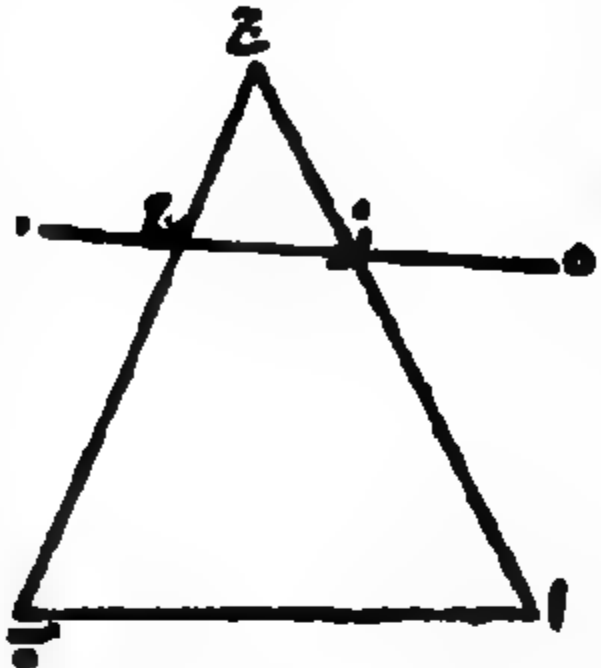
في احكام المعالمات وفيه
مسائل

(المسألة الاولى)

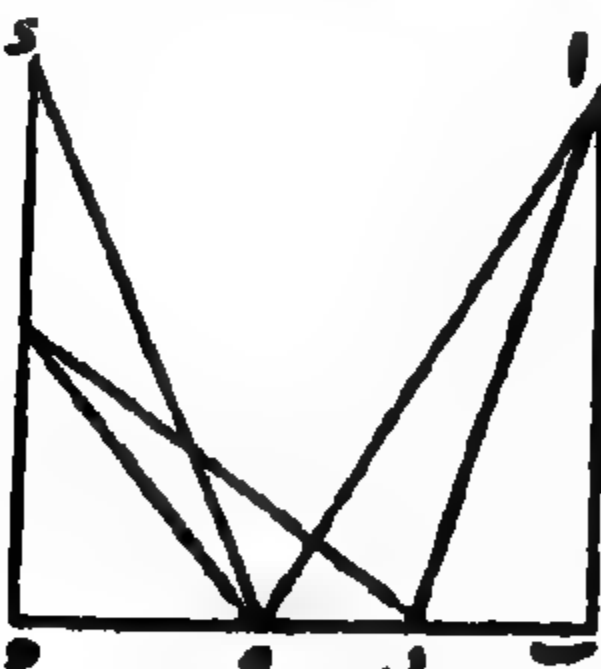
مخرج العقل كما كان
المعلوم اما موجودا اما معدوم
وهذا يدل على امرين الاول ان
تصور ما هيته الوجود تصور
بديهي لان ذلك التصديق
البديهي موقوف على ذلك
التصور وما يتوقف عليه

القمر كالسائر الى الغيم وان كان سائرا الى خلاف تلك الجهة فاذا كان الغيم سائرا اليه (١) وقد نرى المستقيم منكسا كالاشجار التي على اطراف الانهار (٢) واذا نظرنا الى المرأة رأينا الوجه طويلا

(١) أقول ليكن السائر الى جهة ينتقل من ا الى ب والقمر بالقياس اليه مثل ج والغيم المتوسخ بينهما الذي لا يحجب القمر لوقته مثل د ه فانا كان السائر عند ا كان شعاعه الممتد الذي يري القمر كخط ازح واذا انتقل الى ب صار شعاعه كخط ب ح د فيتحيل ان القمر تحرك من ز الى ح في جهة حركته اذراه أولا محاذيا للنقطة ز ثم مستقلا منها الى ح واما القمر المتحرك الى خلاف تلك الجهة فلا يحس بحركته لما مروا به اليك الناظر سا كناعند نقطة ا ورأى القمر وهو ج محاذيا للنقطة ز من الغيم ثم تحرك الغيم في جهة ه ووصلت نقطة ح الى حيث كان في الاول نقطة ز رأى القمر مستقلا من محاذاة لفظ ز الى محاذاة لفظه ح فيتحيل ان القمر يتحرك من ز الى ح وهو خلاف جهة حركة الغيم ولا يحس بحركة الغيم لان انتقاله في المحاذاة بالتباس الى السماء لا يتغير في حـ ه لتشابه أجزاء السماء وأجزاء الغيم في الخس واذا كان الغيم مثل ح ه فقط والناظر عند ا رأى القمر بعيدا من طرف الغيم بقدر ز ح ثم تحرك الغيم الى ان وصل مبداء ه ودون نقطة ح الى الموضع الذي كان فيه ز رأى القمر وهو ج محاذيا للنقطة ح فيتحيل ان القمر يتحرك من ز الى ح فسار الى جهة الغيم وهو خلاف جهة حركة الغيم



(٢) أقول اذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء الى الاشجار على وجهه يكون زاوية انعكاسه والانعكاس متساويين ينعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع أقرب الى الراي والى أسفل من موضع أبعد منه الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه فلا يكن الراي ا وسطح الماء ب د والشجر القائم على تلك السطح ي د وينعكس لشعاع الناظر من ا الى نقطة ه منها الى رأس الشجر وهونقطة ي بحيث يكون زاوية ا ه ب ي د متساويين أقول لا يمكن ان ينعكس مرتبطة بلى جهة ب من ه شعاع الى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة ح والافينعكس من نقطة ر ويكون الشعاع الناظر من ا الى ر منعكسا عنه الى ح وحيث يجب ان يكون زاوية ا ر ب الخارجة عن مثلث ا ر ه أعظم من زاوية ا ه ب لكن زاوية ا ر ب مساوية لزاوية ح د زاوية ا ه ب مساوية لزاوية ي ه د فزاوية ح د د أعظم من زاوية ي ه د ويكون أعظم كثيرا من زاوية ح ه د فالداخل في مثلث ي ر ه أعظم من خارجتها هذا خلف محال ولا يمكن ان ينعكس من ه شعاع الى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة ح والا كانت زاوية ا ه ب مساوية لكل واحد من زاويتي ي ه د ح ه د



العظمى والصغرى هذا خلف فاذا لابد من ان ينعكس الى كل نقطة تتحيل من الرأس الى أسفل من نقطة تكون من ه الى د أسفل حتى تتصل القاعدة بالقاعدة ولما كانت النفس لا تدرك الانعكاس فانها متعودة لرؤية المراتب بنفوذ الشعاع على الاستقامة بحسب الشعاع الى عكس ناذا في الماء ولا يكون في نفس الامر ناذا فان الماء لا يكون عميقا بقدر طول الشجر او يكون كدرا لا يتفقد فيه الشعاع أصلا وحيث يجب ان رأس الشجر أكثر نزولا في الماء له كونه أبعد من أصله وباقي أجزائه على الترتيب فراه كانه متناكس تحت سطح الماء وهذه المسائل وان كانت متعلقة بالهندسة أردناها ههنا لأن الكلام انجز اليها

البديهي أولى أن يكون بديها وإثاني أن المعلوم معلوم لأن ذلك التصديق البديهي متوقف على هذا التصور فلو لم يكن هذا التصور حاصل لا امتنع حصول ذلك التصديق (المسئلة الثانية)

مسمى لوجوده فهو مشترك فيه بين كل الموجودات لانا نقسم الموجود الى الواجب والامكن ومورد التقسيم مشترك بين التامين الاتري انه لا يصح ان يقال الانسان اما أن يكون تركيا أو يكون حجرا ولان العلم الضروري حاصل بهذه هذا الحصر وانه لا واسطة بينهما ولولا ان المفهوم من الوجود واحد والامساككم العقل يكون المتناقضين طرفين فقط

(المسئلة الثالثة)

الوجود زائد على الماهيات لا تدرك التفرقة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود ولولا ان المفهوم من كونه موجودا زائد على كونه سوادا ولا لما بقي هذا الفرق ولان العقل يمكنه أن يقول العالم يمكن أن يكون موجودا وان يكون معدوما ولا يمكنه أن يقول الموجود اما أن يكون

وعرضاً وموجاً بحسب اختلاف شكل المرأة وكل ذلك يدل على غلط الحس (١) (وثانيها) ان الحس قد يجزم بالاستمرار على الشيء مع أنه لا يكون كذلك لان الحس لا يفرق بين الشيء ومثله ولذلك يحصل الاتباس بين الشيء ومثله فتتقد برواى الامثال يظن الحس وجوداً واحداً مستمراً ولا يكون كذلك فان الألوان غير باقية عند أهل السنة بل يجددها الله تعالى حالاً لحال مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر وإذا احتمل ذلك احتمل أيضاً ان يقال الاجسام لا تبقى مستمرة بل الله تعالى يجددها حالاً لحالاً لكنها لما كانت متمثلة متوالية بظن الحس شيئاً واحداً فثبت أن حكم الحس بالبقاء غير مقبول (٢) (وثانيها) ان النائم يرى في النوم شيئاً ويجزم بشيئته ثم يقين له في اليقظة أن ذلك المجزم كان باطلاً وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون هنا حالة ثالثة يظهر لتأنيها كذب ما رأيناه في اليقظة (٣) (ورابعها) أن صاحب البرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بشيئتها وجودها ويصيح خوفاً منها وهذا يدل على أنه يجوز أن تعرض للانسان حالة لا جها

(١) أقول المرأة الطويلة المستقيمة في الطول والمخنية في العرض كقالب اسطوانة مستديرة اذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذياً للطول الوجه يرى الوجه في أطولها وطوله بقدر طول الوجه قليل العرض لانعكاس الشعاع العرضي مما هو أدنى عرضاً مما لو كان مستقيماً وذلك لان الطول ينعكس من عاكس مستقيم والعرض ينعكس من عاكس منحني واذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذياً لعرض الوجه كان الامر بالعكس فترى الوجه عرضاً بقدر عرض الوجه وطوله أدنى من طوله واذا نظر اليها بحيث يكون عرض الوجه محاذياً للطول الوجه يرى الوجه من عاكس منحني واذا نظر اليها بحيث يكون عرض الوجه محاذياً للطول الوجه يرى الوجه من عاكس مستقيم وأما كثر الى موضع واحد رأى الناظر فيه نفسه وجهين أو أكثر ورأسين أو أكثر ومن يهضها يرى وجهه متمسكاً وكذلك في الاختلافات المتنوعة التي تشمل على أكثرها كتب المرباوي بمحتمل لها مقعدو المرباوي وجهه قد صدقته وقد ظهر مما مر ان كل ذلك غلط بديهية الادراك النفساني من المحسوسات المتأدية اليها غلط الحس

(٢) أقول الحكم بالبقاء هو الحكم بان الموجود في الزمان الثاني هو بعينه الموجود في الزمان الاول وهذا الحكم لا يصح من الحس فانه لا يقدّر على استحضار الزمانين فكيف يستحضر المار وجوديهما فاذا الحكم بالبقاء لا يكون الا من العقل والعقل انما يغلط اذا عقل المشترك بين الشئين المتشابهين ولم يعقل ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فاحاطة هذا الغلط على الحس ليس بصواب وأما حكم الاشاعة بان الألوان غير باقية فشيء لزمهم بحسب أصولهم المسلمة عندهم وهي ان الاعداد لا يمكن ان يكون فعلاً لا فاعلاً وان الموجود الباقي حال بقاءه مستغن عن المؤثر وان لا مؤثر الا الله تعالى واذا شاهدوا اعراضاً لا يدوم وجودها الزموا القول بتجددها حالاً بعد حال والمعتزلة لما جوزوا طريان الضد على محل الضد الآخر المقتضى لافنائهم لم يقولوا بذلك والقلافة لما جعلوا الباقي حال بقاءه محتاجاً الى المؤثر لم يحتاجوا الى ارتكاب ذلك والنظام من المعتزلة جعل الاجسام أيضاً غير باقية بمثل ذلك وهذا أحكام غير متعلقة بالحس

(٣) أقول النائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ الا ان المستيقظ لما كان واقفاً على أحكام اليقظة حكم بان أحد مراتبه واقع حق والآخرون غير واقع وغير حق والنائم لما كان غافلاً عن الاحساس حسب ان الواقع هو الذي يراه في خياله وهذا ليس بغلط حمى بل هو غلط لانفس من عدم بين الشيء وبين مثاله حال الدهول عن الشيء

موجوداً أو معدوماً ولولا ان الوجود غير الماهية والا لم يصح هذا الفرق (المسألة الرابعة)

العدم ليس بشيء والمراد منه انه لا يمكن تقرير الماهيات منفصلة عن صفة الوجود والدليل عليه ان الماهيات لو كانت متغيرة في نفسها لكانت متشاركة في كونها متغيرة خارج الذهن ومختلفة بخصوصياتها وما به المشاركة غير ما به المخالفة فكان كونها متغيرة خارج الذهن أمراً مشتركاً فيه زائداً على خصوصياتها ولأنه من الوجود الا ذلك يلزم أن يقال انها حال عرائض الوجود كانت موصوفة بالوجود وهذا محال وأيضاً فانا ندرك التفرقة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا ان السواد متقرر في الخارج وهذا يدل على ان كونه متقراً في الخارج صفة زائدة على الماهية واحتجوا بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت بيان الاول من وجه (الاول) اننا نميز بين طلوع الشمس غداً من مشرقها وبين طلوعها غداً من مغربها وهذا ان الطلوعان معدومان فقد حصل

يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا (١) وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فيما يشاهده الأصحاء (فان قلت) الموجب لتلك الحالة هو المرض فعند الصحة لا يوجد (قلت) انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم بل هذا الاحتمال لا يندفع إلا بمحصرات أسباب ذلك التخييل الكاذب ثم يبين انتفاءها ثم إن المسبب لا يجوز حمله ولا نفيه عند انتفاء الأسباب لكن كل واحدة من هذه المقدمات مما لا يمكن اثباته إلا بالنظر الدقيق لو أمكن فيه - لزم أن لا يجوز الجزم بوجود شيء في المحسوسات إلا بعد العلم بتلك الأدلة وذلك مما يدل على أن مجرد حكم الحس غير مقبول (٢) (وخامسها) اننا نرى الثلج في غاية البياض ثم إذا بالغنا في النظر إليه رأينا مركبا من أجزاء جديدة صفار وكل واحد من تلك الأجزاء شفاف خال عن اللون فالثلج في نفسه غير ملون مع اننا نراه ملونا بلون البياض وليس لاحد (أن يقول) ان ذلك إنما كان لانعكاس الشعاع عن سطوح بعض تلك الأجزاء الجديدة إلى بعض (لانا نقول) هذا لا يقدح في غرضنا لأن الذي ذكرته ليس الا بيان العلة التي لا جعلها نرى الثلج أبيض مع أنه في نفسه ليس بأبيض ونحن ما سمعنا إلا هذا القدر وأيضاً فالزجاج المدقوق نراه أبيض مع أن كل واحد من أجزائه شفاف خال عن اللون ولم يحدث فيما بينها كيفية مزاجية لأن تلك الأجزاء صلبة بآسنة لم يحصل فيما بينها فعل وانفعال وأيضاً نرى موضع الشق من الزجاج النخيل الشفاف أبيض مع أنه ليس هناك إلا الهواء المحتبس في ذلك الشق والهواء غير ملون والزجاج غير ملون فعملنا اننا نرى الهواء مع أنه في نفسه غير ملون ملونا (٣) فثبت بهذه الوجوه أن حكم الحس قد يكون باطلاً ولا يكون حجة وإذا كان كذلك لم يجوز الاعتماد

(١) أقول حكم صاحب البرسام حكم النائم فانه لا يستغراته في الخيال وغفلته عن الاحساس فتحكم نفسه بمثل ما يحكم به النائم وفي جميع هذه الأحوال لم يعرض الإنسان حالة لا جاهها يرى ما ليس بموجود موجودا فانه لم يرد ذلك بل ادرك بخياله شيئاً غفله عن الاحساس فظهر ان الحس لم يدرك ما ليس بموجود في حال من الأحوال أصلاً

(٢) أقول لم يثبت الاحساس بشيء غير واقع في موضع أصلاً وأما تجويز الغلط فيما يشاهده الأصحاء لتجويزه فيما يدركه النائم والمريض مما أباه العقل الصريح ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه وهذه الأجوبة إنما نوردنا لبيان أسباب الغلط الذهني بعد أن حكم العقل ذلك غلطاً للذهن لا لاثبات صحة ما يدركه بالحواس كما قدمنا بيانه وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم فلما نعم لو أبقينا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الأمر على ما ذكره لكننا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل فليس علينا أن نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الأصحاء من دفع عند بديهية العقل من غير تأمل في الأسباب وحصرها وانتفاؤها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق والجليل

(٣) أقول قد تبين عدة المحققين أن البياض انما يكون بتعاكس الضوءين من مسطوح أجسام مشقة والجهد والزجاج مشقان ولا شفافهما كان لهما ضوء ومتى كانا ذوي سطح واحد لم يكن تعاكس ضوء منهما أما إذا انكسرا وحدث لهما مسطوح تعاكس الضوء من بعضهما إلى بعض فحدث البياض فان لم يكن معهما يوجب التزاق بعضهما ببعض رأى كل واحد من أجزاء شفافا خالياً من اللون لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد الذي هو شرط في حدوث البياض وإذا عرض معهما يوجب التزاق بعضهما ببعض صار جسماً واحداً أبيض كما في بياض البيض المسلوق فانه قبل السلق كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء كما في الماء وبعد السلق يعاكس الضوء بين ذى الضوء وبين قابله فحدث

الامتنياز بين المعدومات (والثاني) انما قد در على الحركة بمنة ويسرة ولا تقدر على الطيران إلى السماء فهذه الأشياء معدومة مع انها متميزة (والثالث) اننا نحب حصول الذات ونكره حصول الآلام فقد وقع حصول الامتنياز في هذه المعدومات وبيان أن كل متميز ثابت فهو ان المتميز هو الموصوف بصفة لا جاهها امتاز عن الآخر وما لم تكن حقيقة مستقرة امتنع كونها موصوفة بالصفة الموجبة لامتياز (والجواب) ان ما ذكرتم متعوض بتصور الممتنعات وتصور المركبات كجبل من ياقوت وبحر من زيف وبتصور الإضافات ككون الشيء حاصل في الحيز وحالاً ومحلاً فان هذه الأمور متميزة في العلم مع انها في محض بالاتفاق

(المسألة الخامسة)

حكم صريح العقل بان كل موجود فهو اما واجب لذاته أو ممكن لذاته اما الواجب لذاته فله خواص (الاول) ان الشيء الواحد لا يمكن أن يكون واجباً لذاته ولغيره معاً لأن الواجب لذاته هو الذي

لا يتوقف على الغير
والواجب الغير هو الذي
يتوقف على الغير فيكون
واجبا لذاته واغيره مع
يوجب الجمع بين النقيضين
(الثاني) ان الواجب لذاته
لا يكون مركبا لان كل
مركب فانه يفتقر الى جزء
وجزؤه غيره فكل مركب
فهو مفتقر الى غير
والمفتقر الى الغير لا يكون
واجبا لذاته على ما تبين
تقريره (الثالث) الوجوب
بالذات لا يكون مفهوما
ثبوتيا والالكان اما في
الماهية او جزأ منها او
خارجا عنها والاول باطل
لان صريح العقل ناطق
بالفرق بين الواجب لذاته
وبين نفس الوجوب
بالذات وايضا فكنه حقيقة
الله تعالى غير معلوم
ووجوبه بالذات معلوم
والثاني باطل والالزام كون
الواجب لذاته مركبا
والثالث آيت باطل لان كل
صفة خارجة عن الماهية
لاحقة بها فهي مفتقرة
الى اوكل مفتقر الى الغير
يمكن لذاته فيكون واجبا
بغيره فيلزم ان يكون
الوجوب بالذات ممكنا
لذاته واجبا لغيره وهو
محال واما الممكن لذاته فله
خواص (الاول) الممكن
لذاته لا بد وان يكون

على حكمه اذ لا شهادة لهم بل لا بد من حاكم آخر فوقه ليميز خطأه عن صوابه على هذا التقدير لا يكون
الحس هو الحاكم الاول وهو المطلوب (١) واما الكليات فالحس لا يعطيها البتة فان الحس لا يشاهد الا
هذا الكل وهذا الجزء واما وصف الاعظمية فهو غير مدرك بالحس وبه تقدير ان يكون ذلك الوصف مدركا
لكن المدرك هو ان هذا الكل اعظم من هذا الجزء فاما ان كل كل فهو واعظم من جزئه فغير مدرك
بالحس ولو أدرك كل ما في الوجود من الكليات والاجزاء لان قولنا كل كذا ليس المراد منه كل ما في
الوجود الخارج من تلك الماهية فقط بل كل ما لو وجد في الخارج لصدق عليه انه فرد من أفراد تلك
الماهية وذلك مما لا يمكن وقوع الاحساس به فثبت ان الحس لا معونة له على اعطاء الكليات البتة (٢)
والفرقة الثالثة هي الذين يعترفون بالحسيات ويعدهون في البديهيات (قلوا) المعقولات فرع
المحسوسات ولذلك فان من فقد حسا فقد علم كالا كنه والعين والاسل أدوى من الفرع (٣) ثم لدى
يدل على ضعف البديهيات وجوه خمسة (أحدها) ان أجلى البديهيات العلم بان الشيء إما ان يكون واما
ان لا يكون ثم ان هذه القضية ليست يقينية واذا لم يكن أدوى الاويات يقينيا فما ظلمك باضعفها بيان
الاول وهو اننا المعولين على البديهيات يذكرون لها امثلة اربعة (أحدها) ان النقي والاثبات
لا يجتمعان لا يرتفعان (وثانيها) ان الكل اعظم من الجزء (وثالثها) ان الاشياء المتساوية للشيء
الواحد متساوية (ورابعها) ان الجسم الواحد لا يكون في مكانين معا ووجدنا هذه الثلاثة الاخيرة
متفرعة على الاول (٤) (أما قولنا) الكل اعظم من الجزء لانه لو لم يكن كذلك لكان وجود
الجزء الآخر وعدمه بمثابة واحدة فحينئذ يجتمع في ذلك الجزء الآخر كونه موجودا مع عدمه (٥)

البياض والماء اذا كان مائعا اذا سطح واحد كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء فلم يكن فيه نعا كس اما
اذا تزداد وانجم جدا اجتمع الامر ان فيه وحدت البياض وفي بياض البياض المسماة بوق ما يوجب فيه مع
ذلك الالتزاق والتماسك فصار جسما واحدا ابيض ولم يكن امتياز بعض أجزائه من البعض فلا
يقين للناظر فيه شئ الجزء الواحد كما في النخل والزجاج فظهر من ذلك ان من تراها ملونا فهو في نفسه غير
ملون لان اللون ليس الا الغرض الموصوف بتلك الصفة ولم يجب من ذلك ان كل ما لا يكون جزئه ملونا
يجتمع ان يكون أجزائه ملونات

(١) أقول قد ظهـر ان الحس ليس له حكم في شئ من الواضع فيطل القول بان حكم الحس قد يكون
باطلا ولا ذلك كن غير معتمد عليه

(٢) أقول قد عرفت في الحسيات في صدر الباب العلم بان الشمس مضيئة والنار حارة من غير تفصيلهما بما
يجعل الحكم شخصيا وحكم ههنا بان الحس لا يقوى على اعطاء الكليات البتة وذلك يقتضي ان لا يكون
مأهده في الحسيات حسابا بل مبدءا يكون حسبا وقد قال ههنا ان الحس لا يشاهد الا هذا الكل وهذا
الجزء فاذا الزمه ان يكون الحكم بكون النار حارة وكون الكل اعظم من الجزء متساويا في كونهما عقليين
ولهما مباد محسوسة وهذا خبط ظاهر

(٣) أقول اذا كان الاحساس شرط في حصول حكم عقلي لم يجب من ذلك ان يكون الاحساس أقوى
من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس بأقوى من الكمال

(٤) أقول لو كانت الثلاثة الاخيرة متفرعة على الاول لكانت نظرية غير بديهية لكنهم عدوها في
البديهيات فعلمنا ان اعتمادهم في الحكم بصحتها على بديهية العقل لا على مقدمة أخرى

(٥) أقول هذا البيان مبني على كون الكل هو الجزء مع زيادة ولا نفى بكون الكل اعظم من

وأما قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية لانه لو لم يكن كذلك لكان الالف المحكوم عليه بأنه
يساوى السواد سواد الاحماله ومن حيث انه محكوم عليه بأنه يساوى ما ليس بسواد يجب ان لا يكون
سوادا فلو كان الالف مساويا للامر من لزم أن يكون الالف في نفسه سوادا وأن لا يكون في نفسه
سوادا فيجتمعت مع النفي والاثبات (١) وأما قولنا ان الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في
مكانين معا لانه لو جاز ذلك لمساواة الجسم الواحد الحاصل في مكانين متباينين عن الجسم عين الذين
حصلوا كذلك وحينئذ لا يتميز وجود الجسم الآخر عن عدمه فيصدق عليه كونه موجودا مع عدمه وما
(٢) (لا يقال) كل عامل به لم بالبدية حقيقة هذه القضايا الثلاثة وان لم يخاطب بها هذه الجهة
التي ذكرتموها (لانا نقول) لان سلم ان حكم العقلاء بهذه القضايا غير متوقف على الجهة التي ذكرناها ولذلك
يقولون لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للاجزاء اثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساويا
لخلافه لكان ذلك الواحد مخالفا لنفسه وهذا اشارة الى ما ذكرناه نعم قد لا يعجزكم التعجب عن تلك
الجهة على الوجه الذي نلخصناه ولكن معناه مقرر في عقولهم ولا عبرة بالعبارة (٣) فقد دلالح بان
أجل البداهات قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (٤) وهو غير يقيني لوجوه (أحدها)
ان هذا التصديق موقوف على عدم الالف والناس قد يجهلون فيه لان المتصور لا بد وان يتميز
عن غيره والتميز عن غيره متعين في نفسه وكل متعين في نفسه فهو ثابت في نفسه فكل متعين وثابت
في نفسه في ليس بثابت فغير متصور فانه دوم غير ثابت فلا يكون متصورا واذا كان ذلك التصديق
متفردا على هذا التصور وكان هذا التصور معتبرا كان ذلك التصديق معتبرا (٥) لا يقال المع دوم

الجزء لا هذا فهو لو كان جهة على ثبوت هذا الحكم لكان مصادرة على المطلوب

(١) أقول هذا البيان ان الشيء المساوي لمختلفين مخالف لنفسه وهو عين ما ادعى بيانه فان اراد
به البيان بالخلف فليس قولنا المساوي لمختلفين مخالف لنفسه بأوضح من قولنا المساوي لشيء بعينه
متساويا حتى يتبين هذا بذلك

(٢) أقول عدم الامتياز لا يكون هو الاتحاد فان المثلين من كل جهة فلا يتميزان ومع ذلك
لا يكونان واحدا وكان من الصواب أن يقول لو كان جسم في مكانين لكان الواحد اثنين وحينئذ يكون
وجود أحدهما المثلين وعدمه واحدا مع أن الحكم المذكور غير محتاج الى هذا البيان

(٣) أقول الكل هو جزآن والجزء واحد هما ولا يجتمعان في أن الشيء مع غيره أكبر منه وحده
لي أن تعرف أن لا أحد من الجزأين أثرا أولا والحكم بأن كون الشيء مساويا لمختلفين مقتض للمخالفة
لنفسه ببيان لكون الشيءين المساويين لشيء متساويان ليس بأولى من أن يكون هذا الثاني بيانا
للاول فان الجهة ينبغي أن تكون أبين من الدعوى وليس ههنا لاحد الحكمين فضيلة في كونه أبين
من الآخر ودعوى أن كل من تصور هذه القضايا تصور هذه الحجة وان لم يقدّر على تليصه في العبارة
غير مسلم

(٤) أقول لاشك في أنه أجل من غيره ولذلك سماه الحكماء أول الاوائل يعني في الوضع وكونه
أوضح يدل على وضوح غيره ولا يدل على احتياج غيره في الوضع اليه

(٥) أقول النفي هو رفع الاثبات ورفع الاثبات لا يكون عين الاثبات ورفع الاثبات الخارجى اثبات
ذهني منسوب الى الاثبات خارجي وكونه في الذهن متصورا ومتميزا عن غيره ومعيننا في نفسه
وثابتنا في الذهن لا ينافي كونها منسوبة اليه لا ثابتنا في الخارج فالحكم بأن ما ليس بثابت في
الخارج غير متصور مطلقا باطل لانه متصور من حيث أنه ليس بثابت في الخارج غير متصور لامن

نسبة الوجود والعدم
اليه على السوية اذ لو كان
أحد الطرفين أولى به فان
كان حصول تلك الأولوية
يمنع من طريان العدم
عليه فهو واجب لذاته وان
كان لا يمنع فليقرض مع
حصول ذلك القدر من
الأولوية فارة موجودا
وأخرى مع دوامها فامتياز
أحد الوقتين عن الآخر
بالوقوع ان لم يتوقف على
انضمام مرجح اليه لزم
رجحان الممكن المتساوي
لما رجح وان توقف على
انضمامه اليه لم يكن
الحاصل أولا كاذبا في
حصول الأولوية وقد
فرضناه كاذبا هذا خلف
فثبت ان الشيء متى كان
قابلا للوجود والعدم كان
نسبتهما اليه على السوية
(الثاني) الممكن المتساوي
لا يترجح أحده طرفيه
على الآخر الا بمرجع
والعلم به مركز في فارة
العقلاء بل في فطرة طبع
الصبيان فانهم لو لم يلمسوا
وجه الصبي وقت حلمات
هذه اللطامة من غير فاعل
البتة فانه لا يصدق
فيه البتة بل في فطرة
البهائم فان الحمار اذا حس
بصوت الحشبة فزع لانه
يقرر في فطرته ان حصول

المتصور له ثبوت في الدهن ولان قواما المعلوم غير متصور حكم على المعلوم بأنه غير متصور والحكم على الشيء يستدعي كون المحكوم عليه متصورا فلو لم يكن المعلوم متصورا لامتنع الحكم عليه بأنه غير متصور لانه يجب عن الاول بان الثابت في الدهن أحد أقسام مطلق الثابت والكل واقع في تصورهما مقابل مطلق الثابت وذلك المقابل يستحيل ان يكون ثابتا بوجه ما والا لمكان داخل تحت مطلق الثابت وحينئذ لا يكون قسما له بل قسما منه وعن الثاني ان ما ذكرته ليس جوابا عن دليلنا على ان المعلوم غير متصور بل هو اقامة دليل ابتداء على ان المعلوم متصور وذلك يقتضي معارضة دليلين قاطعين في مسئلة واحدة وهو أحد الدلائل القادرة في البسدييات (١) وثانيه لو لمكان المكان تصور العدم لكر قواما الذي والاثبات لا يجتمعان يستدعي امتياز العدم عن الوجود وامتياز العدم عن الوجود يستدعي ان يكون لسمى العدم هوية متميزة عن الوجود لكن ذلك محال لان كل هوية بشرها عقلها والعقل يمكنه رفعها او الالم يكن له مقابل وكان يلزم ان لا يكون للعدم مقابل وكان يلزم نفي الوجود وهو باطل فثبت ان ارتفاع الهوية المسماة بالعدم معقول لكن ارتفاع تلك الهوية ارتفاع خاص فيكون داخل تحت العدم المطابق فيكون قسم العدم قد دامنه هذا خلف (٢) وثالثها لو سلمنا الامتياز لكن الاثبات والنفي قد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه أو عدمه في نفسه كقولنا السواد اما ان يكون موجودا واما ان لا يكون موجودا وقد يكون المراد منهما ثبوت الشيء أو نفي شيء آخر وعدمه عنه كقولنا باسم اما ان يكون اسودا واما ان لا يكون (اما الاول) عن المعلوم بالضرورة ان قواما السواد اما ان يكون موجودا واما ان لا يكون موجودا لا يمكن التصديق به الا بعد تصور مفهوم قواما السواد موجودا السواد معلوم ولكن كل واحد منهما باطل (اما الاول) فلانا اذا قلنا السواد موجود فاما ان يكون كونه - واداه ونفس كونه موجودا أو غيرا له (٣) فان كان الاول كان قولنا السواد موجودا جاريا بحري قولنا السواد سواد وقولنا الموجود وجود وجوده معلوم انه ليس كذلك لان هذا الاخير هذر والاول مفيد وان كان الثاني فهو باطل من وجهين (أحدهما) انه اذا كان الوجود قائما بالسواد فالسواد في نفسه ليس بوجوده والاعاد البحث فيه ولكن الشيء الواحد بوجوده مرتين

حيث هذا الوصف وذلك التصديق موقوف على هذا التصور ومن هذه الخشية لا على ما نسب اليه هذا الوصف فلذلك لم يكن ممتزا

(١) أقول رفع الثبوت الشارح للخارجي والذهني - ورا - ليس بشايت ولا متصورا أصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك التصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون تناقضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من أن يكون شيء قسما لشيء باعتبار وقسما منه باعتبار مثلا اذا قلنا الموجود اما ثابت في الدهن واما غير ثابت في الدهن فاللا موجود من حيث له مفهوم قسم من الثابت في الدهن فاذا قد انحل الشك من غير تعارض دليلين

(٢) أقول الحكم بأن الامتياز يستدعي أن يكون للممتازين هويتان غير مسلم فان الهوية واللاهوية ممتازان وليس اللاهوية هوية ولو فرضنا هوية كانت بذلك الاعتبار داخل في قسم الهوية وباعتبار ما فرض له هذا الاعتبار قسما للاهوية وكذلك القول في رفع العدم ولا يلزم الخلف

(٣) أقول الكاشن - واداه وغ - ير الكاشن موجودا والسواد مغاير للوجود وذلك لان ههنا شيئا واحدا يقال له تارة انه سواد وتارة انه موجود فالقول عليه منهما - واحدا والمقولان متغايران فاذا القسمة أن كون أحدهما عين الآخر أو مغاير له ليست بمحصرة وبه ووزة قسم آخر وهو أن يكونا متحدتين من وجه ومتغايرتين من جهة أخرى

صوت الخشبة بدون الخشبة محال وأيضا لما كان الطرفان بالنسبة اليه على السوية وجب أن لا يحصل الرجحان بالنسبة اليه والا لزم التفاضل الثالث احتياج الممكن الى المؤثر لا مكانه لا لحدوثه لان الحدوث كمنه لذلك الوجود فهي متأخرة عن ذلك الوجود بالترتبة ولو وجود متأخرة عن الوجود المتأخر عن الاحتياج الاثر الى الوجود المتأخر عن علته تلك الحاجة عن جزئها وعن شرطها فلو كان الحدوث علته تلك الحاجة أو جزئ تلك العلة أو شرطها لما لزم تأخير الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال (المسئلة السادسة)

الامكان اما أن يكون قائما بنفسه أو قائما بغيره وان قائم بنفسه اما أن يكون متميزا أولا يكون متميزا والمتميز ام أن لا يكون قابلا للقسمة وهو الجوهر الفرد أو يكون قابلا للقسمة وهو الجسم والقائم بالنفس الذي لا يكون متميزا ولا حال في المتميز وهو الجوهر الروحاني ومنهم من أبطله فقال لو فرضنا وجودا كذلك لمكان مشاركا للباري تعالى في كونه غير متميز

وغير حال في التميز فوجب
أن يكون مثلاً للباري وهو
ضعيف لان الاشتراك في
السلب لا يوجب الاشتراك
في الماهية لان كل ماهيتين
مختلفتين بسطتين فلا بد
أن تشتركا في سلب كل
ما عداهما عنهما ما
القائم بالغير فهو العرض
فان كان قائما بالتميزات
فهو الاعراض الجسمانية
وان كان قائما بالمفارقات
فهو الاعراض الروحانية
(المسئلة السابعة)
الاعراض اما أن تكون
بحيث يلزم من حصولها
صدق النسبة أو صدق
قبول النسبة أو لا ذلك ولا
هذا والقسم الاول هو
الاعراض النسبية وهي
انواع (الاول) حصول الشيء
في مكانه وهو المسمى
بالكون ثم ان حصول
الاول في الحيز الثاني هو
الحركة والحصول الثاني
في الحيز الاول هو السكون
وحصول الجوهرين في
حيزين يتخللهما ثالث هو
الافتراق وحصولهما في
حيزين لا يتخللهما ثالث
هو الاجتماع (الثاني) حصول
الشيء في الزمان وهو المسمى
(الثالث) النسبة المتكررة
كالابوة والبنوة والفوقية
والتحتمية وهي الاضافة

واذا كان كذلك كان الوجود قائما بما ليس بوجوده لكن الوجود صفة موجودة والاثبات الواسطة
بين الوجود والمعدوم وانتم انكرتموه فيثبته كون الصفة الموجودة محالة في محل معدوم وذلك غير
معقول اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون محل هذه الالوان والحركات غير موجودة وذلك موجب الشك في
وجود الاجسام ودع عن السفسطة (١) (الثاني) انه اذا كان الوجود مضافا لماهية كان مسمى
قولنا السواد غير مسمى قولنا موجودا فاذ قلنا السواد موجود بمعنى ان السواد هو موجود كان ذلك
حكما بوحدة الاثنين وهو محال فان قلت ليس المراد من قولنا السواد موجود وهو ان مسمى السواد مسمى
الوجود بل المراد ان السواد موصوف بالوجودية قلت فيثبته نقل الكلام الى مسمى الموصوفية فانه اما
ان يكون مسمى السواد هو مسمى الموصوفية بالوجود محال فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود جاريا
محري قولنا السواد هو موصوف محال واما ان يكون مضافا اليه فيكون الحكم على السواد بانه موصوف
بالوجود حكم بوحدة الاثنين الا ان يقال المراد من كون السواد موصوف بالوجود انه موصوف بتلك
الموصوفية وحينئذ يعود التقسيم في تلك الموصوفية الثانية فاما ان يتسلسل وهو محال أو يقتضي رفع
الموصوفية وحينئذ يطل قولنا السواد وجود على تقدير كون الماهية غير الموجودية (٢) واما
قولنا السواد معدوم فان قولنا وجود السواد عين كونه سوادا كان قولنا السواد ليس بوجوده جاريا
محري قولنا السواد ليس سوادا الموجود ليس بوجوده معلوم انه متناقض (٣) وان قلنا وجوده
زائد عليه توجه الاشكال من ثلاثة أوجه (أحدها) انه يلزم قيام الوجود الذي هو صفة موجودة بالماهية
المعدومة وهو محال (وثانيها) ان سلب الوجود عن ماهية السواد مثلا لا يمكن ما لم يتميز السواد عن
غيره وكل ما يتميز عن غيره فله تعيين في نفسه وكل ماله تعيين في نفسه فله ثبوت في نفسه فالسواد لا يمكن
سلب الثبوت عنه الا اذا كان ثابتا في نفسه فيكون حصول الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه هذا
خالف (فان قلت) لقدى يسلب عنه الوجود موجود في الدهن (قلت) فاذا كان موجودا في الدهن

(١) أقول لا يلزم من كون المتغيرة قيام أحدها بالآخر فانها اذا قبل الحيوان جسم لا يلزم منه قيام الجسم
بالحيوان وايضا لا يلزم من كون الوجود قائما بالسواد كون السواد في نفسه معدوما واذا كان السواد في
نفسه لا موجودا ولا معدوما لم يبعد البحث ولم يكن الشيء الواحد موجودا مرتين وليس الوجود صفة
موجودة فان ذلك يقتضي ثبوت وجود الوجود ويتسلسل ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود
ثبوت العدم أو ثبوت الواسطة فان ذلك انما يلزم بملاحظة في الوجود والعدم أو سلب ما مع مفهوم
الوجود وحينئذ نلاحظ نفس الوجود لاسع لاحظة انه غير لم يلزم ذلك ولا يلزم من ذلك كون
الالوان والحركات بمحل غير موجود فان كون الوجود حالا في محل غير موجود يقتضي كون
اللون والحركة حاليين في محل غير باق ولا متحرك وظاهر ان جميع ما قاله في هذا الموضوع خبط لا يليق
ابراده بأمثاله

(٢) أقول لو كان السواد والوجود متغيرين مطلقا لزم الحكم بوحدة الاثنين لكنهما ليسا كذلك
وليس المراد أيضا أن مسمى السواد مسمى الوجود ولان السواد موصوف بالوجودية أو موصوف
بتلك الموصوفية حين يعود اما التكرار أو وحدة الاثنين بل المراد ان الشيء الذي يقال له انه سواد هو
تعيينه الذي يقال له انه موجود وذلك هو القسم الخارج من قسميه اللذين أوردتهما

(٣) أقول ليس المراد عند من يقول ماهية السواد عين وجوده من قولنا السواد معدوم ان السواد
ليس بسواد والموجود ليس بوجوده بل المراد عنده من هذا القول ان السواد لا اثبات نفسه له ولا
يلزمه تناقض

احتمال سلب مطلق الوجود عنه لان الوجود في الدهن أخص من مطلق الوجود فالوجود في الدهن يصدق عليه انه موجود فلا يصدق عليه حيث انه ليس بموجود وكلاهما الآن فيما يقابل مطلق الوجود لا فيما يتقابل وجودا خاصا (وثالثها) ان استقيم الدلالة في مسألتها ان المعدوم ليس بشئ على امتناع خلو الماهية عن الوجود وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالعدم فظاهر انه ليس لقولنا السواد موجود السواد معدوم مفهوم محصل واذا كان كذلك لم يكن لقولنا السواد اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما مفهوم محصل واذا كان كذلك امتنع التصديق به فضلا عن كون ذلك التصديق بديهيا (١) أما الثاني وهو قولنا الجسم اما ان يكون اسود واما ان لا يكون فنقول من الظاهر انه لا يمكن التصديق به الا بعد تصور معنى قولنا الجسم اسود والجسم ليس بأسود (فنقول) اذا قلنا الجسم اسود فهو محال من وجهين (أحدهما) انه حكم بوحدة الاثنين على ما تقدم تقريره وهو باطل (الثاني) ان موصوفية الجسم بالسواد اما ان يكون وصفا عديميا او ثبوتيا الاول محال لانه نقض اللاموصوفية وهي وصف سلبى ونقيض السلب ثبوت فاللاموصوفية لا يمكن ان يكون أمرا عديميا (٢) ومحال ايضا ان يكون أمرا ثبوتيا لانه على هذا التقدير اما ان يكون نفس وجود الجسم والسواد واما ان يكون مغايرا لهما والاول محال لانه ليس كل من عقل وجود الجسم ووجود السواد عقل كون الجسم موصوفا بالسواد والآخر محال لان موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية الجسم بتلك الصفة زائدة عليها وهو محال فثبت ان موصوفية الشئ بغيره غير محقولة (٣) فان

(١) أقول قد مر أن الماهية من غير اعتبار شئ معها لا تكون موجودة ولا معدومة فلا يلزم من تصانفها بالوجود قياس الوجود بالماهية المعدومة فهذا على الوجه الاول وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يقتضي كون الماهية متميزة عن غيرها ومتعينة في نفسها وثابتة في نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والسلب عنه دون نفس الماهية لا الماهية مع غيرها فاذا لا يكون حصول الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه والذي يقال ان السلب عنه الوجود موجود في الدهن فلا يراد به انه مسلوب عن الوجود عنه كونه موجودا في الدهن فان كونه موجودا في الدهن صفة مغايرة للسلب عنه وهو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بالصفة أو غيرها وان كان بحيث يلزم هذه الصفة أو غيرها وهذا على الوجه الثاني واما امتناع خلو الماهية عن الوجود فلا ينافي اعتبار الماهية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها وتلك الماهية اذا أخذت لامع هذا الامتناع يمكن ان يلحقها العدم عقلا انما يستحيل الحكم عليها بالعدم اذا أخذت مع لواحقها المتضمنة لوجودها فظاهر ان لقولنا السواد موجود السواد معدوم مفهوم محصل والقسمه اليها صادقة صحيحة

(٢) أقول أما قوله اذا قلنا الجسم اسود حكنا بوحدة الاثنين فقه كلام فيه وأما قوله موصوفية الجسم بالسواد يجب ان تكون وجودية لان نقيضها وهي اللاموصوفية سلبى ونقيض السلب ايجاب فليس بمستقيم لانا اذا قلنا اللاموصوفية سلبية يلزم منه ان تكون ايجابية موصوفية بطريق عكس النقيض وذلك لان سلب الاعم يكون اخص من سلب الاخص والحكم بان الموصوفية ايجابية عكس ما يلزم من تلك القضية وهذا الغلط من باب ايهام العكس ثم ان الحكم بان الموصوفية ايجابية لا يقتضي كونها وجودية فان العدمي قد يكون ايجابيا كما في المعدولة وهذا غلط في غلط

(٣) أقول ان كانت الموصوفية زائدة على الجسم والسواد فنحن أين وجب ان تكون تلك الزائدة صفة للجسم وان كانت صفة ويكون الموصوفية بتلك الصفة زائدة عليه ما يلزم التسلسل لان هذه الاوصاف امور اعتبارية وتحدث بتصور الاعتبار وتنف عند ترك الاعتبار

(الرابع) تأثير الشئ في غيره وهو العقل (الخامس) اتصاف الشئ بتأثيره عن غيره وهو الانفعال (السادس) كون الشئ محيطا بشئ آخر بحيث ينتقل المحيط بالتفاعل المحيط به وهو الملك (السابع) الهيئة الحاصلة لمجموع الجسم بسبب حصول النسبة بين اجزائه وبسبب حصول النسبة بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها كالقيام والقيود وهو الوضع ومنهم من قال ان هذه النسبة لا وجود لها في الاعيان والا لكان اتصاف محالها بها نسبة اخرى مغايرة لها فيلزم التسلسل والقسم الثاني من الاعراض هي الاعراض الموجبة لقبول القسم وهي اما ان تكون بحيث يحصل بين الاجزاء حد مشترك وهو العدد واما ان لا يحصل وهو المقدار وهو اما ان يقبل القسم في جهة واحدة ودون الخط أو في جهتين وهو السطح أو في الجهات الثلاث وهو الجسم والتسم الثلاث وهو العرض الذي لا يوجب القسم ولا النسبة فنقول انها اما ان تكون

قلت الموصوفة ثابتة في الدهن دون الخارج قلت الدهن ازطابق الخارج عاد الاشكال والافلا عبرة
به ولان موصوفة الشيء بالشيء نسبة بينهما والنسبة بين الشئين لا تتجمل ان تكون حاصلة في غيرها
واذا كان كذلك كان الحق من هذه المنفصلة هو الجزء السلي ابدأ لا الثبوت في ذلك عندكم باطل
(١) الاعتراض الرابع على قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون سلمنا تصور هذه القضية
باجزائها لكن لا نسلم عدم الوساطة وبيانها من وجهين (الاول) ان معنى الامتناع اما ان يكون موجودا
او معدوما او لا موجودا ولا معدوما لا جاز ان يكون موجودا والا لكان الموصوف به موجودا لاستحالة
قيام الموجود بالعدم ولو كان الموصوف به موجودا لم يكن الممتنع متمنا بل اما واجبا لم يكن ولا
جائزا ان يكون معدوما لانه نقبض الامتناع الذي يمكن حله على المعدوم فيكون الامتناع عدميا فلا
يكون لامتناع عدميا (٢) ولان الامتناع ماهية متعينة في نفسه هامة متبوعة عن سائر الماهيات
ذلول لم يكن كذلك لاستحالة اشارة العقل اليها واذا كان كذلك استحالة ان يكون نقيا محضنا فان كانت
له ثبوت في الدهن قلت هذا باطل لان الممتنع متمنع في نفسه سواء كان هناك عقل اول لم يكن ولان
الفرض العقلي ان كان مطابقا للخارج فهو المطالب والالكان كاذبا وليس كلامنا فيه بل فيما يطابق
الوجود ولا الذي في الدهن ان كان موجودا استحالة اتصافه بالامتناع لان الموجود لا يكون متمنع
الوجود وان لم يكن موجودا لم يكن الامتناع قائم به موجودا لاستحالة قيام الموجود بالعدم موجود
فثبت ان معنى الامتناع ليس بوجود ولا معدوم وذلك هو الوساطة (٣) وثاني ما ان معنى
الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود غير معنى العدم معنى الوجود والالكان حيث صدق
معنى العدم او معنى الوجود صدق معنى الخروج من العدم الى الوجود وهو محال واذا ثبت ذلك
فنقول الآن الذي يصدق فيه على الماهية معنى الخروج من العدم الى الوجود اما ان تكون الماهية في
ذلك الا ان موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما فان كانت موجودة فقد صدق على الموجود
انه يخرج من العدم الى الوجود فيكون ذلك كانه يقال الموجود يخرج الى الوجود فيكون الشيء

مشروطة بالحياة واما ان
لا تكون اما الاول وهو
العرض المشروط بالحياة
فهو اما الادراك واما
التحرك اما الادراك فهو
اما ادراك الجزئيات وهو
الحواس الخمس واما ادراك
الكليات وهو العلم
والظنون والجهالات
ويدخل فيه النظر واما
التحريك فهو اغمايتم
بالارادة والقدرة والشهوة
والنقطة واما العرض الذي
لا يكون مشروطا بالحياة
فهو الاعراض المحسوسة
بأحدى الحواس الخمس
اما المحسوس بالقوة الباصرة
فلاضواء والالوان واما
المحسوسة بالقوة السامعة
فالاصوات والحروف
واما المحسوسة بالقوة
الدائقة فالطعوم التسعة
وهي المرارة والحلاوة
والحرارة والمالحة والدمومة
والحموضة والعفوصة
والقبض والتفاهة واما
المحسوسة بالقوة الشامة
فالطيب والرائحة واما
المحسوسة بالقوة الالامسة
فالحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة
والخفة والثقيل والصلابة
واللين فهذه جملة أقسام
الممكنات

(المسئلة الثامنة)

(١) أقول مطابقة الدهن الخارج انما يكون شرطافي الحكم على الامور الخارجية بالشيء الخارجة
اما في المقولات وفي الاحكام الذهنية على الامور الذهنية فليس بشرط والنسب والاضافات امور
لا يكون لها وجودا في العقل واعتبارها في الامور الخارجية هو كون تلك الامور صالحة لان يفعل
منها تلك النسب والاضافات أي تكون بحيث اذا عاقلها عاقل حصل في عقله تلك النسبة أو الاضافة
(٢) أقول الامتناع اعتبار عقلي والكلام فيه كما في غيره من الاعتبارات والالامتناع اذا جعل على
المعدوم لا يكون ذلك الحمل كليا فان بعض المعدومات غير متمنع وبعضها متمنع ولا يلزم من كون
الالامتناع عدميا كون الامتناع وجوديا فان الانسان وجودي وبعض الالانسان أيضا وجودي
والالامتناع بالامكان العام عدمي وبعض الممكنات عدمي وهذه قاعدة للمنف والاهية يستعملها
كثيرا في كلامه

(٣) أقول الامتناع نسبة مقبولة هي متصور ووجوده الخارج في التصور فليس نقيا
محض ولا شيا ثابتا في الخارج وليس في الخارج شيء موصوف بالامتناع أو لا عقل وليس الامتناع
فرض شيء في الخارج حتى يكون جهلا لولم يطابق الخارج والمطابق للوجود هو عدم ذلك المتصور
في الخارج عدم ماض ورياء للذات ذلك المتصور فليس الامتناع من حيث هو موجود في العقل
بمتمنع انما هو وصفة ثابتة في العقل لمتصور ذهني مقبض الى وجوده الخارج ولا يلزم من ذلك
القول بالوساطة

موجود امرتين وهو محال وان كانت معدومة فهو محال من وجهين (أحدهما) انه اذا كانت معدومة كانت باقية على العدم الاصلى ومع البقاء على العدم الاصلى يستحيل ان يتحقق معنى التغير من العدم الى الوجود ولان معنى الحدوث صفة موجودة والاثبت الواحدة والصفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم (الثاني) متى كانت معدومة كان العدم الاصلى باقيا ومتى كان العدم الاصلى باقيا لم يكن النقل في التغير من العدم حاصل لا ثبت ان الماهية حالة الحدوث لا وجود ولا معدومة (١) وله تقرير آخر وهو ان الماهية اذا انتقلت من العدم الى الوجود فحالة الانتقال لا بد وان تكون لا معدومة ولا وجود لانها لو كانت معدومة نهى بعد لم تأخذ في الانتقال بل هي باقية كما كانت قبل ذلك ولو كانت موجودة فقد حصل الانتقال اليها وحين حصول الانتقال اليها بتمامه لم يبق الانتقال بل ينقطع فظاهر ان حالة حصول الانتقال لا بد وان تكون متوسطة طابين المتقل عنه والمتقل اليه فوجب ان يكون خارجا عن حد العدم والحدوف وغير داخل الى حد الوجود والصرف (٢) فهذه الاشكالات قطرة من بحار الاشكالات الواردة عن قولنا الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون واذا كان حال اقوى البديهيات كذلك فهذه ظنك بالاضافة (٣) (الوجه الثانية) لم تكري البديهيات اننا نجد العقل جازما بأمور

(١) أقول الماهية لا تكون موجودة الا في زمان الوجود أما في زمان العدم لاما هيية الا في التصور العقلي كما تقر في بيان الامتناع وكذلك في ان الحدوث بان مفهوم الحدوث على ما فهمه معنى يدخل فيه ثلاثة اشياء الوجود والعدم ونسبة بينهما ولا شئ مما يدخل في مفهومه العدم والنسبة اليه موجودة في الخارج والحدوث معنى معقول موصوفة تحصل في العقل عند عقل العدم والوجود المرتب عليه في الفعل والماهية الموصوفة بتلك الصفة لا تكون موصوفة بالوجود وحده فلا تكون موجودة في الخارج بل انما تكون موجودة في العقل ولا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم لان معنى الواسطة ان تكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم وذلك محال لان كون الماهية في الخارج هو وجودها الخارجى فكونها في الخارج غير موصوفة بالوجود تناقض لا يقال الجسم في ان انتقاله من السكون الى الحركة موجود وليس بموصوف بالسكون ولا بالحركة ولا يمكن ان يقال الجسم في ذلك الآن موجود في العقل فقط فاذا هو في ذلك الزمان لا ساكن ولا متحرك ويلزم منه واسطة بين السكون والحركة المتقابلين (لانا نقول) وجود الحركة لا يمكن الا في زمان وكذلك وجود السكون وانتفاؤه عن شئ من شأنه ان يوجد أحدهما فيه يقتضى واسطة بينهما يمكن الجسم في الآن الذى هو الفعل المشترك بين زمان السكون وزمان الحركة لا يكون من شأنه ان يوجد فيه حركة او سكون فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة والسكون يكون الجسم موصوفا بهما في ذلك الآن ثبوت وهذا بخلاف ما نحن فيه لان الماهية في الآن لا تكون موصوفة بالوجود المحض لا تكون ثابتة فان ثبوتها في حال اتصافها بالوجود فقط

(٢) أقول الاخذ في الانتقال وانقطاع الانتقال لا يصح الا اذا كان الانتقال واقعا في شئ موجود بالتدريج كالحركة أما اذا كان الانتقال من لا شئ فلا يكون هناك أحد ولا انقطاع والمتوسط بين المنتقل عنه والمنتقل اليه لا يعتل الا اذا كان موجودين وهما لما لم يكن المنتقل عنه ثابتا فلا ثبوت للانتقال أصلا والموصوف لا ثبوت صفة الا اذا كان أصل الثبوت له فاذا لا متوسط بين الوجود والعدم

(٣) أقول هذه الاشكالات لا تشكك غير الاذهان التي تعودت ولم تألف التذلل في الحقائق والنظائر المتعزلة لا يشك في انها اغلاط ومناطات

القول بالجواهر الفرد حق والدليل عليه ان الحركة والزمان كل واحد منهما مركب من أجزاء متعاقبة كل واحد منهما لا يقبل القسمة بحسب الزمان فوجب ان يكون الجسم مركبا من أجزاء لا تنجزى بيان المقام الاول في الحركة وهـ وانه لا بد ان يحصل من الحركة في الحال شئ والا لا يمنع ان يصير ماضيا ومستقبلا لان الحاضر هو الذى يتوقع حضوره ولم يحصل فلو لم يكن شئ منه حاصل في الحال لا يمنع كونه ماضيا ومستقبلا فيلزم نفي الحركة أصلا وهو محال ثم نقول الذى وجد منها في الحال غير منقسم انقساماً يكون أحد نصفه قبل الآخر والام لا يمكن كل الحاضر حاضرا وهذا خلاف واثبت هذا فعند انقضاء ذلك الجزء الذى لا يقبل القسمة يحصل جزء آخر لا يقبل القسمة وكذا الثالث والرابع فثبت ان الحركة مركبة من أمور كل واحد منها لا يقبل القسمة التي يكون أحد جزئيهما سابقا على الآخر واما بيان ان الامر كذلك في الزمان فلان الآن الحاضر الذى هو نهاية الماضي

وهذه المستعمل لا يقبل
القسم واللام يكن حاضرا
واذا عدم يكون عدم دفعة
أضافان العدم متصل
بان الوجود وكذا القول
في الثاني والثالث فالزمان
مركب من آتات متتالية
كل واحد منها لا يقبل
القسمه واذا ثبت هذا
فالقدر الذي يتحرك
المحرك عليه بالجزء الذي
لا يتجزى من الحركة في
الآن الذي لا ينقسم ان
كان منقسم كانت الحركة
الى نصفها سابقة على
الحركة من نصفها الى
آخرها فكون ذلك الجزء
من الحركة منقسم وذلك
الآن من الزمان منقسم
وهو محال وان لم يكن
منقسم فهو الجوهر الفرد
احتجوا بان قالوا اذا وضعنا
جوهرين بين جوهرين
فالوجه الذي من المتوسط
يلاقى اليمين غير الوجه
الذي منه يلاقى اليسار
فيكون منقسم فنقول لم
لا يجوز ان يقال الذات
واحدة والوجهان عرضان
فانما هما وهذا قول نفاة
الجوهر الفرد فانهم قالوا
الجسم انما يلاقى جسم
آخر بسطحه ثم يقابل سطحه
عرض قائم به فكذاها هنا
(المسئلة التاسعة)

كثيرة بجزءه بالاوليات مع ان الجزم غير جائز فيها وذلك يوجب تطرق التهمة الى حكم العقل ببيان
لاول من وجوه (أحدها) أنا اذا رأينا زيدا ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحنا في الحال وشاهدنا زيدا مرة
أخرى جزمنا أن زيدا الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه أولا وهذا الجزم غير جائز لاحتمال أن
الله تعالى أعدم الزيد الاول في تلك اللحظة التي غمضنا العين فيها وخلق في الحال مثله وهذا على مذهب
المسلمين وأما على مذهب الفلاسفة فله حدث شكل غريب فلكي اقتضى هذا النوع في التصرف في
ديولى عالم الكون والفساد وهو وان كان بعيدا جدا لكنه جائز عندهم وعلى هذا التقدير يكون
الزيد الذي شاهدناه ثانيا غير الزيد الاول (١) الثاني أنا اذا شاهدنا انسانا شابا أو شيخا علمنا
بالضرورة أنه ما خلق الآن دفعة واحدة من غير أب وأم بل كان قبل ذلك طفلا ومنه عرا وشابا حتى
صار الآن شيخا وهذا الجزم غير ثابت أما على مذهب المسلمين فللفاعل المختار وأما على مذهب
الفلاسفة فلشكل الغريب (٢) الثالث في اذا خرجت من دارى فاني أعلم أن ما فيها من الاولانى
وغيره لم يتقلب أنا فضلا مدققين في علوم النطق والهندسة ولم يتقلب ما فيها من الاجزاء ذهبها وبقوتها
وانه ليس تحت رحلي بقوت بقدر مائة ألف من وان مياه البحار والادوية لم يتقلب أدماء ودهنا
والاحتمال في الكل قائم ولا يندفع ذلك باني اذا نظرت اليها ثانيا وجدها كما كانت لاحتمال أن
يقال انها انقلبت الى هذه الصفات في زمان غيبتي عنها ثم عند عودى اليها صارت كما كانت اما للفاعل

(١) أقول العقل جازم بلا تردد ان هذا الزيد هو الاول ولو كان حكمه موقوفا على نفي الاحتمال
المذكور لكان ذلك الجزم نظريا لا بداهيا والمسلمون لم ينفقوا على ان اعدام الموجودات فيمكن قالوا
المؤثر هو كل موجود يحصل من موجوده وأثره وهذا ذهب المعتزلة الى ان الاعداد يكون بايجاد ضد
الوجود حتى مشايخهم قالوا ان الله تعالى قبل انقباضه بخلق عرضاه والقضاء لافي محل وهو ضد جميع
ما سوى الله تعالى فيفنى بوجوده ما سوى الله تعالى وهو لا يبقى زمانين فيفنى ولا شئ غير وجهه الله
تعالى وذهب النظام الى ان جميع الاجسام والاعراض غير باق زمانين بل يحدثه الله تعالى حالا فلا
وذبت الاشاعرة الى مثل هذا القول في الاعراض وقال جميع من لا يجوز اعادة المعدم بان الاجسام
لا تنفنى ولكن تنفنى التاليفات التي بين اجزائها فيكون لاجل ذلك هالكه فاعدام زيدا الاول ليس بممكن
عند أكثر المسلمين وما لا يمكن لا يكون مقصورا للفاعل المختار وأما على مذهب الفلاسفة فالشكل
الغريب لا يكون الاسبابا فاعلموا ولا بد معه من سبب قابل حين يحصل الاثر ومادة زيدا الاول ونفسه
لا يمكن ان تنفنى ومادة زيدا الثاني لا يمكن ان تنفنى بل بها صورته الابد حصول اعتدال انساني وتغذية
ونشوة حتى يصير بعد مرور مدة من الزمان انسانا كاملا فلهذه الدعوى على المسلمين وعلى الفلاسفة غير
مطابقة لمذاهبهم وهب انهم يقولون بذلك الان العقل لما كان جازما بتفي ذلك الاحتمال لا يقع للعقل
شك في البديهيات بسبب امثال هذه الخرافات فان قيل وكيف حال مجزئات الانبياء عليهم السلام قلت
ليس في مجزئاتهم اعدام شئ باق فان جعل العصا حية ثم اعادتها الى سيرتها الاولى ليس الا بتبديل صورة
بصورة واخراج الناقة من الجبل وانفجار الماء من الحجر واحياء الموتى وغير ذلك امور ممكنة في العقل
ليس فيها اعدام باق واجباد مثل المتقدم دفعة مع ان لبعضها تانا وبلاط عليه لا يمكن ابرادها هنا

(٢) أقول العقل لا يشك فيما جزم بسبب هذا القول الذي قاله وان لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بان
الكل أعظم من الجزء أمكن التفاوت بينهما ما لا يبلغ حدها يجعل أحدهما الجزئين طبعاً واعتبر القضايا
التجريبية فانها لا تبلغ في الجزم حد الاوليات مع انها يقينية بعيدة عن الارتباب وأما عند الفلاسفة
فبحال أن يتولد شمع من غير أسباب مادية واستعدادات وتربية كالمز

المختار أو الشكك الغريب (١) الرابع اذا خاطبت انسانا يتكلم بكلام منظوم مرتب يوافق الخطابي فعملت بالضرورة أنه حي عاقل فاهم وهذا الجزم غير ثابت لأن مقتضى ذلك الجزم اما أقواله أو أفعاله أما الاول فلا يوجب لأنها أصوات منقطعة وحصولها في الذات لا يقتضي كون الذات حيا عاقلا وأما الأفعال فلا تدل أيضا لاحتمال أن الفاعل المختار أو الشكك الغريب اقتضى حصول تلك الأفعال المخصوصة الدالة على ما يوافق غرض الخطاب فثبت أن القول والفعل لا يدلان على كونه حيا عاقلا فاهما مع اننا نعلم بطرائق العلم بذلك (٢) الخامس انكم رويتم في الاخبار أن جبريل عليه السلام كان يظهر في صورة دحية الكلبي ولذا لم يمتنع ذلك في بديهة العقل لم يمتنع أن يظهر في صورة سائر الأشخاص فاذا رأيت ولدي فلان لم يمتنع أن يكون ولدي بل هو جبريل بل الذبابة التي طارت في الهواء وأهلها ليست ذبابة بل هي ملكة من الملكة فثبت أن هذا التجويز ثابت مع أن العلم الضروري بعدمه حاصل فثبت بهذه الوجوه أن البديهة جازمة بهذه الأحكام مع أن جزمها باطل ولما تطرقت التهمة اليها لم يكن حكمها مقبولا إذ لا شبهة لهم (٣) لا يقال جزم العقل بهذه القضايا استدلالا لا بد من لا نأقول لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل هذا الجزم الا لمن عرف ذلك الدليل ولما لم يكن كذلك بل هو حاصل للصبيان والمجانين وان لا يمارس شيئا من الدلائل علمنا أنه بديهي لا نظري على ما اذا رجعنا إلى أنفسنا وتأملنا أحوالنا علمنا أن على بأزبدا الذي أشاهد أنه لا يولد في شاهدة قبل ذلك بل لحظة وأنه لا يجوز أن يقال عدم الاول وحديث مثله ليس أضعف من على بأن الشيء إما أن يكون موجودا أو معدوما (٤) (المجلة الثالثة) مزاولة السمائع العقلية تدل على ان الانسان قد يتعارض عنده دلائل في مسألة عقلية بحيث يهتز عن القبح في كل واحد منهم ما اعجز اذا ثما أو في بعض الاحوال والجهل لا يتحقق الا عند كونه مضطرا إلى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في الدلائل ولا شأن أن واحدا منهم خطأ والاصدق النقيضان وهذا يدل على أن البديهة قد تجزم بما لا يجوز الجزم به (المجلة الرابعة) قد يكون الانسان جازما بصحة جميع مقدمات دليل معين ثم يتبين له خطأ في بعض تلك المقدمات ولاجل ذلك ينتقل الرجل من مذهب إلى

(١) أقول أكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محال فان قلب الحقائق عند المتكلمين محال غير مقدر وعليه وتبدل هذه الصور بالصورت التي ذكرها عند الفلاسفة ممنع

(٢) أقول قال المتكلمون صدور الكلام المنظوم من شخص هو انسان يدل بالضرورة على كونه حيا عاقلا ولا يندفع ذلك بما قاله اما في غير الانسان فلا يدل على كون ذلك الشخص حيا عاقلا انما يدل على ان الذات التي يصدر عنها ذلك الكلام حي عالم قادر وأما الأفعال فلا خلاف في انها اذا كانت محكمة متقنة كان فاعلها عالما قادرا فهذا الشك ليس بقادح فيما أراد قدحه لا على مذهب المتكلمين ولا على مذهب الفلاسفة

(٣) أقول المحققون من المسلمين وغيرهم من أهل المللية يقولون كل ما أخبر به محبر صادق فان كان ممكن الوقوع حكما بصحة وأحلناه إلى القادر المختار وان كان ممنوع الوقوع اما ان ترجع فيه إلى تأويل مطابق لأصول ديننا أو تتوقف فيه واذن تقرره هذا الأصل لم يبق حيرة في موضع مما ذكره أولم يذكر من المقرر ان العلم القطعي لا ينقذ بالظنون الفاسدة والاهام البعيدة الكاذبة

(٤) أقول هذا الكلام هو الدليل على ان القبح في الضروريات بما أورده من الاحتمالات لا يؤثر في جزم العقل أصلا

حصول الجوهر في الحيز صفة قائمة به والدليل عليه ان الواحد منا يقدر على تحصيل الجسم في الحيز وغير قادر على ذات الجسم والمقدور غير ما هو غير مقدور ولأنه لو انتقل من ذلك الحيز إلى حيز آخر لخصوله في الحيز الاول غير باق وذاته باقية وغير الباقي غير ما هو باق ولأن ذات الجوهر ذات قائمة بنفسه بالنفس وحصولها في الحيز نسبة بين ذاته وبين الحيز فوجب القول بتغايرهما

(المسئلة العاشرة)

الحق عندي ان الاعراض يجوز البقاء عليها بدليل انه كان ممكن الوجود في الزمان الاول فلما انتقل إلى الامتناع الذاتي في الزمان الثاني لجأنا أيضا ان ينتقل الشيء من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي وذلك يلزم منه نفي احتياج المحدث في المؤثر وأنه محال

(الباب الثالث)

في اثبات العلم بالصانع وفيه مسائل

(المسئلة الاولى)

الاجسام محدثة خلقا لا فلاسفة لنا وجوه المجلة الاولى لو كان الجسم أزليا لكان في الازل اما ان يكون ساكنا أو متحركا والقسمان

باطل لان فبدل القول
بكونه أزيما اما الحذر
فظاهر لان الجسم لا بد وان
يكون حاضرا في حيز فان
كان مسددا فترافيه فهو
الساكن وان كان متغلا
الى حيز آخر فهو المتحرك
وانما قلنا انه يمنع كونه
متحركا لوجوه أحدها
ماهية الحركة الانتقالية من
حالة الى حالة وهذه الماهية
تقتضي كونها مسبوقة
بالغير والازل عبارة عن
نفي المسبوقية بالغير والجمع
بينهما محال وثانيها انه ان لم
يحصل في الازل شيء من
الحركات فكما هو الازل وان
حصل فان لم يكن مسبوقا
بشيء آخر فهو أول الحركات
وان كان مسبوقا بشيء آخر
كان الازل مسبوقا بغيره
وهو محال وثالثها ان كل
واحد من تلك الحركات اذا
كان حادثا كان مسبوقا
بعدم لأوله فتملك العدميات
بأسرها مجتمعة في الازل فان
حصل معها شيء من
الموجودات لزم كون السابق
مقارنا له - جوق وهو محال
وان لم يحصل معها شيء من
الموجودات كانت تلك
الحركات أولها والمطلوب
وانما قلنا انه يمنع كون
الاجسام ساكنة في الازل
لاننا قد علمنا على ان السكون

مذهب فجزم بهمة تلك المقدمة الباطلة باطل فظهر ان البديهة متهمة (١) (الجهة الخامسة) انا
نرى لاختلاف الامزجة والعادات تأثيرا في الاعتقادات وذلك يقدح في البديهييات اما الامزجة فلان
ضعف المزاج يستقبح الايلام وغليظ المزاج القاسي القلب قد يستحسسه قرب انسان يستحسن
شيئا ويستقبحه غيره واما الادوات فهو ان الانسان اذا مارس كلات الفلاسفة وألفها من أول عمره
الى آخره ربما صار بحيث يقطع بهمة كل ما يقولونه وبفساد كل ما يقولون مخالفا لهم ومن مارس
كلام المتكلمين كان الامر بالعكس وكذا القول في أرباب المال فان المسلم المقلد يستقبح كلام
اليهودي في أول الدولة واليهودي بالعكس وما ذاك الا بسبب العادات واثبات أن لاختلاف الامزجة
والعادات أثر في الجزم بما لا يجب ان يزعم به فلعن الجزم بهذه البديهييات المزاج عام أول الف عام وعن هذا
التقدير لا يجب الوثوق (لا يقال) ان الانسان يفرض نفسه خالية عن مقتضيات الامزجة والعادات
فهو يجزم العقل به في تلك الحالة كان حقا لان الجازم به في هذه الحالة فهو مخرج العقل لا المزاج
والعادة (لانا نقول) هب ان افرضنا خلوا النفس عن المزاج والعادة ليكن فرض الخلو لا يوجب حصول
الخلو فلعلنا وان افرضنا خلوا النفس عن مال كثر ما اخلت عن - ما وحيث يكون الجزم بسببها لا بسبب
العقل سلما أن فرض الخلو يوجب الخلو ليكن العقل في نفوسنا من الهيئات المزاجية والعادية ما لا نعرفه
على التفصيل - حيث لا يمكن فرض خلوا النفس عنهما وذلك بسبب التهمة (٢) فهذا مجموع أدلة
الطاعنين في البديهييات ثم قالوا لمصوبهم اما ان تشتغلوا بالجواب عما ذكرنا ولا تشتغلوا به فان
اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا لانكم حيث تشتغلون معترفون بان الاقرار بالبديهييات لا ينفو عن
الشوايب الاجاب عن هذه الاشكالات ولا شأن أن الجواب عنها لا يحصل الا بدقيق النظر
والوقوف على النظرى أولى بان يكون نظريا فكانت البديهييات مفتقرة الى النظريات المفتقرة
الى البديهييات هذا خلاف وان لم تشتغلوا بالجواب بقيت الشبهة المذكورة خالية عن الجواب ومن المعلوم
بالبدية - ان مع بقائها لا يحصل الجزم بالبديهييات فقد دتو - ه القدح في البديهييات على كلا
التقديرين (٣) (الفرقة الرابعة) السوفسطائية الذين قد حوا في الحسيات والبديهييات وقالوا

(١) أقول قصود افهام بعض الناس عن التمييز بين الحق الباطل واعتمادهم على ما يقدرونه
من آرائهم وأساندتهم بموجب حسن ظنهم فيهم ايسر بقادح في الاوليات وايضا التشكيك في النظريات
ليست تعارض الدليلين أو النقل من مذهب الى مذهب بسبب ترجيح أحد دليلين متعارضين لا يقدح
في النظريات وصناعة المنطق لا سيما صناعة سوفسطائية تمامه انما بين لارشاد العقلاء الى طريق الحق
ومحاربة ما يقتضي الضلال في العقائد والمباحث النظرية

(٢) أقول اما استحسان الاشياء واستقبحها فبهي القول في هذا واما مقتضيات الطبائع والعادات
والديانات فلا شك في كونها مؤثرة في اعتقادات العوام لكنها لا تعارض متانة الحق الذي يعترف به
جميع العقلاء - قى الله والصبيان والمجانين وقد حذر العلماء طالي الحق عن متابعة الاهواء والطبائع
والعادات بمثل قول القائل رؤساء الشياطين ثلاثة شوائب الطبيعة ووساوس العادة ونواميس
الاشئلة ولا شأن ان البديهييات لا تنقدح بها

(٣) أقول عدم الاشكالات بالجواب لا يقتضي بقاء الشبهة المذكورة في الاوليات فانها مع جزم
العقل غير مؤثرة في العقول السليمة بل انما لا يشتغل بالجواب لفقدان ما يفتقرون عليه من مبادئ
الايجاب وان يكون الاوليات مستغنية عن الذب عنها بالحجج والبيانات لا يقال في جوابهم - ان شبهةكم
التي أوردتموها ليست قضاييا حسية فهي اما بديهييات ولما نظريات مستندة الى بديهييات فلو كانت

ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم المسمى والحيالي والواقعي فلا بد وان يكون في حاكم آخر فوقها ولا يجوز ان يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال لانه فرعها فلو صححناها به لزم الدور ولا ننجح حاكما آخر فوقها فالا طريق الا التوقف لا يقال هذا الكلام الذي ذكرتم ان افادك علماء بفساد الحسنيات والبديهيات قد ناقضت والاقتدا اعترفت بسقوطه (لانا نقول) هذا الكلام الذي ذكرته أنت بقصد القطع بالثبوت والذي ذكرته أنا بقصد التهمة والشك انما يتولد من هذا المأخذ فاننا شك وشاك في أني شك وهم جرا واعلم أن الاشتغال بالجواب عن هذه الشبهة يحصل غرضهم على ما قررروه في كلماتهم فالصواب أنا لا نشك في الجواب عن الاثبات ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكره بل الطريق أن يعذبوا حتى يعترفوا بالحسنيات واذا اعترفوا بالحسنيات فقد اعترفوا بالبديهيات أعني الفرق بين وجود الالم وعدمه وأما الأجوبة المفصلة عن هذه الاسئلة فتسجي في ابواب المستقبل ان شاء الله تعالى (١) المقدمة الثانية

في أحكام النظر المعترفون بالتصديقات البديهية والمحسوسة اختلفوا في انه هل يمكن تركها بحيث يتأدى ذلك التركيب الى ضرورة ما ليس بمعلوم معلوما والجمهور من أهل العالم قالوا به والكلام فيه وفي تعاريفه يستدعي مسائل (مسئلة) النظر ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديقات آخر فانه من صدق بأن العالم متغير بكل متغير ممكن حتى لو نه التصديق بأن العالم ممكن فلامعني افكره الا ما حضر في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث ثم المستلزمان ان كانا يقينين كان لازم كذلك وان كانا ظاهريين أو أحدهما فالا لازم كذلك ومنهم من جعل الفكر أمرا وراء هذه التصديقات المترتبة اما عدمها والذي يقال الفكر تجرييد العقل عن الغفلات أو وجودها وهو الذي يقال الفكر هو تحديد العقل نحو الماهيات وهما كما ان الرؤية بالعين يتقدمها تحديد النظر الى المرء وهو تقليب الحدثة نحو التماس الرؤية به بالمرء وكذا الرؤية بالعقل

قادرة في البديهيات لكانت قادمة في أنفسها لانهم يقولون نحن لم نقصد في ايراد هذه الشبهة ابطال البديهيات باليقين بل قصدنا يقع الشك فيها وكيف ما كان فقصدنا حاصل

(١) أقول ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نخلة و يتشبهون الى ثلاث طوائف الا ادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في اننا شاكون وهم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية الا وهما معارضة ومقاومة بثبوتها في القوة والقبول عند الاذعان والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم بحق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصوصهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وايس في نفس الامر شيء بحق واما أهل التحقيق فقد قالوا هذه لفظة من لغة اليونانيين فان سواها فاعتهم اسم العلم أو الحكمة واسطاسم للغلط فوسفطا كما ناه علم الغلط كما كان فيلاسوف معناد محب العلم ثم عرّب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة قالوا وايس ولا يمكن أن يكون في العالم قوم يتخلون هذا المذهب بل كل غلط سفسطائي في موضع غلطه وكثير من الناس متخبرون لا مذهب لهم أصلا وقد رتب مثل هذه الاسئلة والابرادات ذلك المتخبرون من طلبه العلم واسندوها الى السوفسطائيين والله أعلم بحقيقة الحال والطريق الذي ذكره صاحب الكتاب أعني التعذيب انما اختاروه لاخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها لئلا يمكنهم ان ارشادهم أو البحث معهم بناء على ما اعترفوا به فهذا ما عني في هذه المباحث والحق ان تدبر كتاب الاصول الدينية بمثل هذا الكلام يقتضي تسليط طلاب الحق والله ولي التوفيق

صفة موجودة فنقول هذا السكون لو كان أزليا امتنع زواله وامتنع زواله فلا يكون أزليا بان الملازمة ان اذلى ان كان واجبا لذاته وجب ان امتنع عدمه وان كان ممكن لذاته افتقر الى الماثر الواجب لذاته قطعا للدور والتسلسل وذلك الماثر يمنع ان يكون فاعلا مختارا لان الفاعل المختار انما يفعل بواسطة القصد والاختيار وكل من كان كذلك كان فعله محتملا فالأزلي يمنع ان يكون فعلا فاعلا المختار وان كان ذلك الماثر موجبا فان كان تأثيره غير موقوف على شرط لزم من وجوب دوام تلك العلة وجوب دوام ذلك الاثر وان كان موقوفا على شرط فذلك الشرط لابد وان يكون واجبا لذاته أو موجبا الواجب لذاته بالدليل الذي سبق ذكره فحينئذ تكون العلة وشرط تأثيرها واجبا لذاته فوجب دوام الماثر لثبوت ان هذا السكون لو كان أزليا لاستمتع زواله وانما قلنا انه لا تمتنع زواله لان الاجسام متمثلة ومتى كان كذلك كان الجسم جاثرا الخروج عن حيزه ومتى كان كذلك كان ذلك السكون جاثرا

الزوال وانما قلنا ان
الاجسام متمثلة لانها
متمثلة في الجسمية
والجسمية والامتداد في
الجهات فان لم يخالف
بعضها بعضا في شيء من
أجزاء الماهية فقد ثبت
التماثل وان حصلت هذه
المخالفة فباب المشاركة
وهو مجموع الجسمية مغاير
لما به المخالفة وعند هذا
نقول وان كان ما به
المشاركة محلا وما به المخالفة
حالا فلهذا يقتضى كون
القوات التي هي الاجسام
متمثلة في تمام الماهية
الا انه قامت بها اعراض
مختلفة وذلك لا يضرنا في
غرضنا ولو كان ما به
المشاركة حالا وما به المخالفة
محلا فهذا محال لان ما به
المخالفة ان كان في نفسه
حكما وذا ما في الجهات
كان محل الجسمية نفس
الجسمية وهو محال وان لم
يكن حكما ولا مختصا بالخير
أصلا لم يكن الحاصل
في الخير حالا فيما لا حصول
له في الخير وذلك محال واما
ان لم يكن أحدهما من
الاعتبارين حالا في الآخر
ولا محالا فحينئذ يكون
ما به المشاركة ذوات قائمة
بانفسها خالية عن جهات
الاختلافات فثبت ان

بتقدمها تصديق العقل نحو المطلوب التماسا لرؤيته بالبصيرة (١) (مسئلة) الفكر المفيد
للعلم موجود والسمنية أنكره مطلقا وجمع من المهندسين اعترفوا به في العديديات والهندسيات
وأنكروه في الالهيات وزعموا أن المقصد الأقصى فيها الاختزال بالاول والاخلاق أما الجزم فلا يبرر
اليه لنا أن كل واحد من مقدمة المثال المذكورة يقيني وقد يجتمع معان في الدهن اجتماعا مستلزما
لنتيجة المذكورة فالنظر المفيد للعالم موجودا محتج المنكرون بالنظر مطلقا بأمر أربعة أولها العلم
بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز أن يكون ضروريا اذ كثيرا ينكشف الامر بخلافه
ولا نظريا والالزام التسلسل وهو محال ثانيها أن المطلوب ان كان معلوما فلا فائدة في طلبه والا فإذ وجد
كيف يعرف أنه مطلوب وثالثها أن الانسان قد يكون مصرا على صحة دليل زمانا مديدا ثم يظهر له
بعد ذلك ضعفه بدليل ثان وذلك الاحتمال قائم في ذلك الثاني ومع قيام الاحتمال لا يحصل التبين
رأبها أن العلم بالتقدمتين لا يحصل معاني الدهن بدليل فانجرح في أنفسنا انما في وجهنا الدهن نحو
استقنار معلوم قد راعى عليه في تلك الحالة توجيهه نحو استحضار معلوم آخر فالخاضع في الدهن أبدا
ليس الا العلم بمقدمة واحدة وذلك غير منتج بالاتفاق فالفكر لا يفيد العلم محتج المنكرون بالنظر في
الالهيات بوجهين أحدهما ان كان طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والمجهول
والحقائق الالهية غير متصورة لنا لما سبق اننا نتصور الاما نتجده بحواسنا ونفوسنا وعقولنا واذا فقد
التصور الذي هو شرط التصديق امتنع التصديق أيضا وثانيهما ان أظهر الاشياء للانسان وأقربها
منه هو بته التي اليها يشير بقوله فانما ان العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافا لا يكاد يمكن الجزم
بواحد منها فمنهم من قال هي هذا الهيكل المحسوس ومنهم من قال أجسام سارية فيه ومنهم من قال
جزء لا يتجزأ في القلب ومنهم من قال المزاج ومنهم من قال النفس الناطقة واذا كان علم الانسان بأظهر
الامور وأقربها منه كذلك فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الاسرار وأبعدها مناسبة عنه الجواب
عن الاول أنه نظري والتسلسل عن لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمات اذا كان ضروريا كانتا
ضروريين اما ابتداء أو بواسطة شأنها كذلك وعنده علم ضروري بأن اللازم عن الضروري ضروري
علم بالضرورة ان الحاصل علم وعن الثاني أنه معلوم التصور مجهول التصديق والمطلوب هو التصديق
فاذا وجدته مبرز عن غيره بالتصور والمعلوم وعن الثالث أنه معارض باغلاط الخامس وعن الرابع اننا قد
نعقل القضية الشرطية وهي مركبة من جملتين والحكم يلزم احدي الجملتين للآخرى يستدعي حضور
العلم بهما حال الحكم بذلك للزوم وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة في الدهن وعن الخامس
هب ان تلك الماهيات غير متصورة بحسب حقائقها لكنها متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينهما
وبين المحذات وذلك كاف في امكان التصديق وعن السادس أن ما ذكرتموه يدل على صعوبة تمصيل

(١) أتول انه حد النظر بما هو أخص منه لان هذا الحد مختص بما لا يقال من المبادئ التصديقية
الى المطالب وقليلا يتيقن مثل هذا النظر ابتداء والا كثيرا ينقل من المطالب أولا الى مبادئها ثم من
مبادئها اليها وهذا لا يدخل بتمامه في الحد المذكور وأيضا ترتب تصوراتها الى تصور آخر
لم يدخل فيه وهذا القسم هو الذي أمكن صاحب الكتاب ويتقدم ذلك تحليل تصور الى مبادئ يتألف
منها الحد في الانتقال من المحدود الى الحد حتى ينفى بعد ذلك الانتقال من الحد الى المحدود والحد
الجامع للنظر أن يقال النظر هو الانتقال من أمور حاصلة في الدهن الى أمور مستحصلة هي المقاصد
والفكر بحسب الاصطلاح كما مرادف للنظر

الاجسام متمثلة واذا ثبت
هذا فنقول لما صح خروج
بعض الاجسام عن حيزه
وجب أن يصح خروج
الكل عن حيزه وبتقدير
خروجه عن حيزه فقد
بطل ذلك السكون لانه
لا معنى للسكون المعين الا
ذلك الحصول المعين في
ذلك الحيز فاذا لم يبق ذلك
الحصول وجب أن لا يبقى
ذلك السكون فقد ثبت أن
السكون لو كان أزليا لما
زال وثبت انه زال فوجب
أن لا يكون أزليا فثبت أن
الجسم لو كان أزليا لكان
في الازل اما أن يكون
مقهورا واما ساكنا وثبت
فساد القسمين فيمتنع كونه
أزليا احتج القائلون بقدوم
الاجسام بأن قالوا كل
مالا بد منه في كونه سبحانه
وتعالى موجودا للعالم كان
حاصلا في الازل ومتى كان
كذلك لم أن لا يتخلف
العالم عن الله تعالى بيان
الاول انه لو لم يكن كذلك
لافتقر حدوث ذلك
الاعتبار الى محدث آخر
ويعود الكلام الاول فيه
ويلزم التسلسل بيان
الثاني انه لما حصل كل
مالا بد منه في المؤثرية
امتنع تخلف الاثر عنه اذ لو
لم يكن حصول هذا الاثر

هذا العلم لا على تعذره (١) **مسألة** لا حاجة في معرفة الله تعالى وتقدس الى العلم خلافا
للاحدة لعنهم الله تعالى لئانه متى حصل العلم بأن العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علمنا ان العالم له مؤثر
سواء كان هناك معلم أم لا واعتمد الجمهور منا ومن المعتزلة في ابطال قولهم على أمرين أحدهما أن
حصول العلم بالشيء لو افتقر الى العلم لاقتصر علمه بكونه معلما الى معلم آخر ولزم التسلسل والثاني أنا
لا نعلم كون المعلم صادقا لا بعد العلم بأن الله تعالى صدقه بواسطة اظهار المجهز على يده فلو توقف العلم
بالله سبحانه وتعالى على قوله لزم الدور فهذان الوجهان ضعيفان عندى أما الاول فلا حتم أن يكون
عقل النبي والامام أكمل من عقول سائر الناس فلا يحرم كان عقله مستقلا بادراك الحقائق وعقل
غيره لم يكن مستقلا وكان محتاجا الى التعليم وأما الثاني فلان ذلك انما يلزم على من يقول العقل
معزول مطلقا وقول المعلم وحده مفيد لا علم أما من يقول العقل لا بد منه اكنه غير كاف بل لا بد منه
من معلم آخر يشهدنا الى الادلة ويوقفنا على الجواب في الشبهات ولا يلزم منه ذلك لانا نقول عقولنا
غير مستقلة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات فلا بد من امام يعلمنا تلك الادلة والاجابة حتى انا
بواسطة تعليمه وقوة عقلنا نعرف تلك الحقائق ومن جملة تلك الحقائق هو ان يعلمنا ما يدل على امامته
وعلى هذا التقدير لا يلزم الدور والتسلسل واحضروا باننا نرى الاختلاف مستمر بين أهل العالم ولو كفى
العقل لما كان كذلك ونرى أن الانسان وحده لا يستقل بتفصيل اضعاف العلوم بل لا بد له من
استناذ يهديه وذلك يدل على أن العقل غير كاف والجواب عن الاول أن من اتى بالنظر على الوجه
المذكور لا يعرف له ما ذكرت وعن الثاني أنه لا نزاع في العسر امكن الامتناع ممنوع والالزام التسلسل
ثم انا نطالبهم بتعيين ذلك الامام ونبين أنه من أجهل الناس (٢) **مسألة** الناظر يجب
أن لا يكون عالما بالمطالب لان الناظر طالب وطالب الحاصل محال لا يقال رجا علمنا الشيء ثم ننظر في

(١) أقول حاصل الجواب عن أدل شبهة السمنية أن العلم بأن نتيجة القياس المقروض علم نظري
حاصل من مقدمتين أحدهما أن تلك النتيجة لازمة بالضرورة لضرورة ورتين وهذه المقدمة ظاهرة
البيان كما ذكره في المنطق وثانيتهما ان كل لازم بالضرورة لضرورة ورتين علم بالضرورة فاذا نتج القياس
المقروض علم بالضرورة بدى يحصل من نفس تصورهما فيقطع التسلسل والجواب عن ثاني شبهتهم
كما ذكرنا الجواب عن ثالثها وهو المعارضة بغلط الحس فالخاصل منه ان الحس يغلط مع انكم معترفون
بكون حكمه حقا فغلط العقل أيضا مشبه فاما أن يعترفوا بحقيقة أحكام العقل واما أن ينكروا حقيقة
أحكام الحس وهذا جواب جدلي والجواب الحق ان وقوع الغلط في البعض مع جواز الاحتمال لا يترفع عنه
لا يوجب رد الكل والاحتمال غير باق مع خرم العقل وعن رابعها وخامسها كما ذكر وأما السادس
فالتقول بالجزء الذي لا يتجزى في القلب مذهب ابن الراوندى والقول بالهيكلي المحسوس مذهب بعض
المتكلمين ومذهب محققهم ان تلك الهوية بأجزاء تتعلق بها الحياة والقول بالاجسام الاطيفة السارية
في البدن مذهب النظام من المعتزلة والقول بالمزاج مذهب جالينوس وبعض اطباء والقول بالنفس
لناطق مذهب جمع من المتكلمين وجوه والرسائل والجواب عنه ما ذكره

(٢) أقول هم لا ينكرون استلزام مقدمات اثبات الصانع لنتائجها لكن نقول هذا وحده لا يجزى
ولا يحصل به النجاة الا اذا اتهم به تعاليم اقوال النبي صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقابل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل
قولهم وامثال هذا كثيرة مثل قل هو الله أحد واعلم أنه لا اله الا الله فأمر به هذا القول وهو العلم وان لم
تقبلوا قوله كفرتم مع انهم معترفون بوجود الصانع كما سكت عنهم في قوله عز من قائل ولئن سألتهم من

ممتنعاً كان اختصاص الوقت المعين بالوقوع ان كان لامر زائد فهذا يدح في قوتنا ان كل ما لا مدسه في المؤثر به كان حاصلاً في الازل وان كان لا لامر زائد لزوم محال الممكن المتساوي لا يرجع وذلك يوجب نفي الصانع وهو محال والجواب انه لو صح ما ذكرتم لزوم دوام جميع الموجودات بدوام الباري فوجب أن لا يحصل في العالم شيء من المتغيرات ولما كان ذلك باطلاً لزم بطلان قواكم

المسئلة الثانية

في اثبات العلم بالصانع اعلم انه ما أن يستدل على وجود الصانع بالامكان أو بالحدوث وعلى كلا التقديرين فالأدوات أو في الصفات فهذه طرق أربعة الأول امكان الذوات فنقول لاشك في وجود موجود فهذا الموجود ان كان واجباً لذاته فهو المتصور وان كان ممكناً فلا بد له من مؤثر فذلك المؤثر ان كان واجباً فهو المتصور وان كان ممكناً فله مؤثر وذلك المؤثر ان كان هو الذي كان أثره لازم افتقار كل واحد منهما الى الآخر فيلزم كون كل واحد منهما مفتقراً الى نفسه

الاستدلال عليه بدليل ثان لا نقول المطلوب هناك ليس المدلول بل كون الثاني دليلاً عليه وهو غير معلوم وأن لا يكون جاهلاً بجهل المركب لان صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالماً وذلك عنه من لاقدام على الطالب ثم امتناع الاجتماع ذاتي أو الصارف فيه خلاف (١) المسئلة المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدور المكلف فهو واجب على ما سيأتي بيانه في أصول الفقه ان شاء الله تعالى الاعتراض عليه لان لم يمكن ان يكون ايجاب العلم وهذا لان التصديق يتوقف على حصول تصور الطرفين والتصور غير مكتسب على ما مر ثم اذا حسم الاقان كان التصديق من لوازمهما كما في الاوليات لم يكن التصديق مكتسباً أيضاً وان لم يكن ضرورياً فاقترافه الى توسط مقدمة أخرى والحال فيها كما في الاول ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى الاوليات وهي غير مكتسبة لا تصور طرفها ولا يلزم ذنبك التصورين للتصديق لا ثبات أحدهما لا آخر أو سلبه عنه ثم ان لزوم ما يلزم من ماضٍ ضروري وكذا القول في اللازم الثالث والرابع فظهر أن العلوم غير مقدورة البتة فكان الامر بها أمراً لا يطاق وانه غير جائز ولو صح ابطال أصل الدليل (٢) سلمنا امكان الامر بالعلم لكن لان لم امكان الامر بمعرفة الله تعالى لان معرفة الايجاب تتوقف على معرفة الموجب فقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفة

خلق السموات والارض ليقول الله وفي امثاله فلو كانت العقول كافية لقالت العرب نحن نثبت الصانع بقوانا ونعرف توجيهه ولا نحتاج في ذلك الى وقد اختصر مقدمتهم هذه في كلام مر جوهو قوله العقل يكفي أم لا فان كان يكفي فليس لاحد من الخلق حتى الانبياء عليهم السلام هداية غيره من العقلاء وان لم يكن فهو اعتراف بالاحتياج الى التعاليم ولهم كلام كثير في اثبات مذهبهم والحق ان التعليم في المعقولات ليس بضروري مع انه اعانة وهداية وحث على استعمال العقل وفي المنقولات ضروري والانبياء ما جاءوا لتعليم الصنف الاول وحده بل وللسنن الثاني فان العقل لا يتطرق الى ما يرشدون اليه واما قوله انا ناطما بهم بتعيين ذلك الامام ونبين انه من اجهل الناس فقير لازم عليهم لانهم ما يدعون ان امامهم يعلمهم علمائهم ايدعون ان متابعتهم والاعتراف بامامته اذا صار مضافاً الى المعارف العقلية وغيره احصل النجاة والا فلا ضعف هذه الدعوى وتعميرها عن المجتهط امر غير محتاج فيها الى اطناب

(١) أقول اما من قال اجتماع النظر والجهل المركب في واحد بعينه ممتنع لذاته كاجتماع النقيضين أو الله دين احتج بان النظر يجب أن يكون مقارناً للشك والجهل المركب مقارن للجهل واجباً اجتماعاً اجتماع النقيضين ومناقضة اللوازم قريية من مناقضة التزامات وقال بذلك أبو هاشم ومن قال عدم اجتماعهم الوجود الصارف كالا كل مع الامتلاء قال بذلك لانه يجوز وجود النظر مع عدم الشك واليه ذهب القضي وهو مذهب الحكماء قالوا ان كثيراً من الناس يتعلمون من غير أن يسبق شك الى أذهانهم وذهب أبو اسحاق الاسفرائيني الى أن النظر ممتنع أن يكون شاكاً

(٢) أقول قد مر الكلام على قوله التصور غير مكتسب ولا وجه لاعادته اما التصديقات فان كانت أولية فالجرح بين تصوري طرقياً مكتسب وهو المحصول في قوله اذا حصل وما يحصل بتوسط اكتساب فهو مكتسب والتوسط في قوله اقترافه الى توسط مقدمة أخرى عبارة عن الاكتساب فاذا ظهر ان من العلوم ما هو مكتسب والقول بان الامر لا يطاق غير جائز مخالف لمذهب أهل السنة وقوله لو صح ذلك ابطال أصل الدليل كلام يتعلق بمسئلة الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال بهما هنا

والواجب فيكون الامر بمعرفة الموجب تكليفاً بالمحال (١) سلمناه ان لا يلزم ورود الامر به بل الامر انما جاء بالاعتقاد المطابق لتقليدنا كان أو علماً لأنه عليه الصلاة والسلام ما كاف واحداً بهذه الأدلة (٢) سلمناه ان التقليد غير كاف لذكر لم قلتم ان الظن غير كاف والاعتماد على قوله تعالى فاعلم ضعيف لان الظن الغالب قد يسمى علماً ولان الخطاب خاص ولان الأدلة اللفظية غير يقينية على ما سيأتي ان شاء الله تعالى فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها (٣) سلمناه ان ما لا دليل على أنه لا طريق الى المعرفة سوى لنظر ثم اننا على سبيل التبرع نذكر طرقاً أخرى وهي قول الامام المعصوم أو الالهام أو تصفية الباطن كما يقوله أهل التدويف ولا نقولنا انه لا طريق سوى الاستدلال لكان المسألة انما تظهر الدهري وانقطع في الحال وجب ان لا يبقى على الدين لان الشك في مقدمة واحدة من الدلائل كاف في حصول الشك في المدلول وذلك يقتضي أن يخرج المسلم عن الدين في كل لحظة بسبب كل ما يجرى في خاطره من الأمثلة (٤) سلمناه ان لا يلزم الواجب الالهي فهو واجب فان قلت لولم يجب لكان ذلك تكليفاً بما لا يطاق قلت ولم قلت أنه غير جائز بل التكليف بأسرها كذلك لان العلم بالله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع (٥) سلمناه ان تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان

الواجب فيكون الامر بمعرفة الموجب تكليفاً بالمحال (١) سلمناه ان لا يلزم ورود الامر به بل الامر انما جاء بالاعتقاد المطابق لتقليدنا كان أو علماً لأنه عليه الصلاة والسلام ما كاف واحداً بهذه الأدلة (٢) سلمناه ان التقليد غير كاف لذكر لم قلتم ان الظن غير كاف والاعتماد على قوله تعالى فاعلم ضعيف لان الظن الغالب قد يسمى علماً ولان الخطاب خاص ولان الأدلة اللفظية غير يقينية على ما سيأتي ان شاء الله تعالى فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها (٣) سلمناه ان ما لا دليل على أنه لا طريق الى المعرفة سوى لنظر ثم اننا على سبيل التبرع نذكر طرقاً أخرى وهي قول الامام المعصوم أو الالهام أو تصفية الباطن كما يقوله أهل التدويف ولا نقولنا انه لا طريق سوى الاستدلال لكان المسألة انما تظهر الدهري وانقطع في الحال وجب ان لا يبقى على الدين لان الشك في مقدمة واحدة من الدلائل كاف في حصول الشك في المدلول وذلك يقتضي أن يخرج المسلم عن الدين في كل لحظة بسبب كل ما يجرى في خاطره من الأمثلة (٤) سلمناه ان لا يلزم الواجب الالهي فهو واجب فان قلت لولم يجب لكان ذلك تكليفاً بما لا يطاق قلت ولم قلت أنه غير جائز بل التكليف بأسرها كذلك لان العلم بالله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع (٥) سلمناه ان تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان

(١) أقول اما المعرفة منزلة فلا يقولون بوجود المعرفة من جهة الامر بل من جهة الله تعالى فلا يرد عليهم هذا الاشكال واما أهل السنة فيقولون استماع لامر بالوجوب وامكانه بوجبان في الاستماع انما يفهم منه واذ انما يفهم حصل العلم الاسمي بالوجوب وهذا هو المراد من تولد وجوب المعرفة بمعنى وامكان معرفة الواجب لا يتوقف على معرفة الموجب ويكتفي بالاستماع في تحقيق الواجب ولا يلزم منه تكليفه بالمحال

(٢) أقول اما المعرفة منزلة فلا يحتاجون الى ورود الامر واما أهل السنة فيقولون ورود الامر والتكليف به كما في قوله تعالى قل انظر واوفى أمثاله ظاهراً متفق عليه انما الخلاف في ان تحقيق الأدلة فرض على المكلف أو على الاعيان

(٣) أقول الظن يمكن الزوال وفي زواله خطر عظيم وقد ورد النص المبرمج بالامر بالاحتراز عن الخطر فيتعين الامر بتحصيل اليقين قطعاً وأيضاً الوجوب الشرعي يثبت بالأدلة الظنية وهذه الأدلة توقع الظن بوجود المعرفة على الوجه البقيني

(٤) أقول القائلون بان المعرفة تحصل من قول الامام لا يشكرون النظر بل يشبهون النظر بنظر العين وقول الامام بالقضاء الخارج ويقولون كما يتم الابصار الالهي ما فلا تحصل المعرفة المجموعه وهما لفظية التعليم دالة على مجموعهما واما الالهام فالوحي وقوعه لما آمن صاحبه به من الله أو من غيره الالهي والنظر وان لم يدرك على المباركة عنه وأما تصفية الباطن فان أهل التصوف مجمعون على انها لا تفيد الالهي مدطمة أي بنية النفس في المعرفة سواء حصلت في يقين أو تقليد وأما زوال الاعتقاد بوقوع الشك في بعض المقدمات فذلك انما يمكن انما يبرهنه المتيقنين كالمقلدين ومن يجري مجراهم وذلك ان اليقين لا يمكن أن يزول

(٥) أقول ما لا يتم الواجب المطلق الالهي وكان مقدوراً لا يكف كان واجبا عليه فارادى كانه الاتيان به كانه كيف ما كان وهو قادر عليه من جهة تقديم ما لا يتم ذلك الفعل الالهي فهو مكلف بذلك التقدم أولاً ثم يتلك العمل ثانياً واما وجوب وقوع العلم بالله وقوعه فهو وجوب لاحق بالواقع بعد فرض وقوعه وليس بوجوب يوجب الوقوع فان العلم بالشيء لا يكون عليه من حيث هو علم ولا فعلاً باطلوع الشمس غداً يكون علمه تطلوعه غداً وذلك محال فارادى المأمور الواحد لا يكون له العلم واحد ولو كان العلم

الامر بالمعرفة فابناء على الاطلاق وهو ممنوع فلم لا يجوز ان تكون صيغة الامر وان كانت مطلقة في اللفظ
 لكن في المعنى مقيدة كقوله تعالى وآتوا الزكاة الجواب عن هذه الاسئلة وان كان ممكنا لكن
 الاولى التعويل على ظواهر النصوص كقوله تعالى قل انظروا (١) **مسئلة** وجوب النظر
 سمي خلافا للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية لناقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
 نبعث رسولا ولان فائدة لوجوب الثواب والعقاب ولا يقع من الله تعالى شيء من أفعاله فلا يمكن
 القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل فلا يمكن القطع بالوجوب واحتجوا بأنه لو لم يثبت الوجوب
 الا بالسمع الذي لا يعلم صحته الا بالنظر للمخاطب أن يقول اني لا أنظر حتى لا أعرف كون السمع صدقا
 وذلك مفض الى اخام الانبياء والجواب أن هذا لازم عليكم أيضا لان وجوب النظر وان كان عندكم
 عقليا لكنه غير معلوم بضرورة العقل لما أن العلم بوجوب النظر يتوقف عند المعتزلة على العلم
 بوجوب معرفة الله تعالى وأن النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو
 واجب وكل واحد من هذه المقدمات نظري والموقوف على النظري فكل العلم بوجوب النظر
 عندهم نظريا فلم يخاطب أن يقول لا أنظر حتى لا أعرف وجوب النظر ثم الجواب ان الوجوب
 لا يتوقف على العلم بالوجوب والالزام الدور بل يكفي فيه اسكان العلم بالوجوب والامكان هنا حاصل
 في الجملة (٢) **مسئلة** اختلفوا في أول الواجبات منهم من قال هو المعرفة ومنهم من قال
 هو النظر المقيد للمعرفة ومنهم من قال هو الفصد الى هذا النظر وهذا خلاف لفظي لانه ان كان
 المراد منه أول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فلاشك انه هو المعرفة عند من يجعلها مقصورة
 والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا وان كان المراد أول الواجبات كيف كانت فلاشك انه القصد
 (٣) **مسئلة** حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الاشعري وبالتولد عند المعتزلة

قبول القسمة وكل جسم
 وكل قائم بالجسم فانه
 مركب ومنقسم فثبت ان
 واجب الوجود لذاته
 موجود غير هذه الاجسام
 وغير الصفات القائمة
 بالاجسام وهو المطلوب
 (الطريق الثاني) الاستدلال
 بمحدثات الدورات على
 وجود واجب الوجود
 فنقول الاجسام محدثة
 وكل محدث فله محدث
 والعلم به ضروري كما بيناه
 فجميع الاجسام لها
 محدث وذلك المحدث يمنع
 أن يكون جسما أو جسمانيا
 والالزم كونه محدثا لنفسه
 وهو محال الا أنه بقي ههنا
 أن يقال فلم لا يجوز أن
 يكون محدث الاجسام
 ممكنا لذاته حينئذ نفتقر في
 ابطال الدور والتسلسل
 الى الدليل المتقدم
 (الطريق الثالث) الاستدلال
 باسكان الصفات فنقول
 قد دللنا على ان الاجسام
 بأسرها متساوية في تمام
 الماهية واذا كانت كذلك
 كان اختصاص جسم
 انكسار بمياه صار فلما
 واختصاص جسم الارض
 بمياه صار ارضا أراجا ترا
 فلا بد من مخصص وذلك
 المخصص ان كان جسما
 افتقر في تركيبه وتألفه الى

السابق منافيا للاختيار امكان الله تعالى غير مختار في اذنيه المحدثه وهو باطل بالاتفاق
 (١) أقول الوجوب الشرعي لا يزعم باحتمال التخصيص بل يرتفع بالتخصيص الواقع للمعلوم
 وقوعه والا فلا يكون شيء واجب شرعي أصلا واما التعويل على ظواهر النص مع التشكيك بمثل هذه
 الاسئلة فكما امتنع
 (٢) أقول حكى عن افعال الشافعي من أصحاب الشافعي وعن بعض الفقهاء الحنفية مع كونهم
 من أهل السنة أنهم قالوا بوجوب المعرفة عقلا والقول بان المعرفة واجبة هو احدى مقدمتي المسئلة
 المقدمة وقوله فائدة لوجوب الثواب والعقاب فيه نظرا لان أهل السنة لا يوجبون الثواب على الطاعة
 والمعتزلة يقولون بان القول بوجوب الثواب على الطاعة سمي والوجوب العقلي يثبت باستحقاق تاركه
 لدم عقلا فلهنا الاستدلال ساقط واما قوله في معارضة المعتزلة فتغير توجه علمهم لان وجوب النظر
 عندهم ليس بمتوقف على العلم بالوجوب بل قالوا دفع الضرر المظنون الذي له يلحق بسبب الجهل
 بالمنعم واجب في البديهة العقلية وذلك لا يمكن الا بمعرفة ذلك لا يزول بترك النظر بل انما يزول
 بالنظر واما الوجوب السمي فلو كفي فيه اسكان العلم بوجوب للزم أن يجب على المكلفين ما لا يعلمونه
 أصلا لان امكان العلم بصدق الواجبات غير الذي يعلمونه حاصل والى جواب أن يقال امكان العلم بصدق
 الاوامر السميية يقتضي وجوب النظر فيها

(٣) أقول حكى عن أبي الحسن الاشعري ان أول الواجبات هو العلم بالله تعالى واما القول بان
 أول الواجبات هو النظر فهو مذهب المعتزلة وقيل اليه ذهب أبو اسحاق الاسفرائيني وذهب امام
 الحرمين الى أن أول الواجبات هو الشك وهذا ليس بصحيح لان الشك لا يكون مقدورا وان كان مقدورا

والاصح الوجوب لاعلى سبيل التولد اما الوجوب فلان كل من علم أن العالم متغير وكل متغير ممكن
فمع حضوره ذين العلمين في الدهن يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن والعلم به هذا الامتناع ضروري
وأما بطلان التولد فلان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدر الله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته
والقياس على التذكر لا يفيد اليقين ولا الالتزام لانهم انما يقولوا في التذكر اعادة لا توجد في النظر فان
صحت تلك العلة تظهر الفرق والامتنع الحكم في الاصل (١) **المسئلة** النظر القاسد لا يولد الجهل ولا
يستلزمه عند الجمهور منا ومن المعتزلة وقيل انه قد يستلزم وهو الحق عندى لما ان كل من اعتقد
أن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمع حضوره ذين الجهلين استحالة أن لا يعتقد أن العالم
فلا يكون مراد العاقل وسائر الاختلافات يتعلق باختلاف الاعتبارات كما بينه
(١) أقول الاشعري يقول لا مؤثر الا الله تعالى والعلم بعد النظر حادث محتاج الى المؤثر فاذا هو
فعل الله تعالى وليس على الله شيء واجبا ووقوعه غير واجب وهو كثرى فهو عادي كطالع الشمس
كل يوم وذلك ان أفعال الله المتكررة يقال انه جعلها باجراء العادة وكل ما لا يتكرر أو يتكرر
قليل لا فهو خارج للعادة أو نادر وأما المعتزلة فلما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا
بأن كل فعل يتصدر عن فاعله بلا توسط شيء آخر كالاتحاد من الحيوان يقولون انه حصل منه
بالمباشرة وكل ما يتصدر عنه بتوسط شيء آخر كالحركة التي تصدر عنه بواسطة الاعتقاد يقولون انه
حصل منه بالتولد وهو هنا قال الاشعري ان الله يخاق العلم بعد النظر على سبيل اجراء العادة وليس
بممتنع أن لا يخلقه بعده وقال المعتزلي انه يحصل من الناظر بتوسط النظر على سبيل التولد فهو
متولد واجب وقوعه بعد النظر وقوع المعلول بعد العلة التامة وصاحب الكتاب وافق الاشعري في
كونه من فعل الله تعالى ووافق المعتزلي في كونه واجب الوقوع بعد النظر وخالف الاشعري في
قوله ليس بممتنع أن لا يخلقه وخالف المعتزلي في انه من فعل الناظر واستدل على الوجوب بالمثال الذي
ذكره وله أن يدعى ذلك في جميع اللوازم مع المزمومات ولاشعري أن يمنع قوله فمع حضوره ذين
العلمين في الدهن يستحيل أن لا يحصل العلم بالنتيجة بخوارق العادات فان العاقل يحكم باستحالة وقوع
النطق من الجمادات وقد يقع ذلك عند ظهور المجز من الانبياء قبل وانما أخذ صاحب الكتاب هذا
القول من القاضي أبي بكر الباقلاني وامام الحرمين فانه ما قال باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب
لا يكون النظر علة أو مولدا ثم ان الاشعري يردوا قول المعتزلة باستعمال القياس فان القدماء من
المتكلمين كانوا يستعملون القياس في علم الاصول الذي يستعمل في الفقه وهو الحق فرع لاصل في
حكم سبب جامع له ما يدعون انه السبب في الحكم بالاصل وهو موجود في الفرع فيجب أن يكون
سببه وهو الحكم موجودا أيضا في الفرع وطلاب اليقين لا يعتمدون عليه بل يقولون هذا القياس
على تقدير صحة لا يفيد اليقين بل يقع ظنا فقط وعلى تقدير المساعدة في استعماله ربما يفترون بين
الاصل والفرع بما يمنع كون الجامع مقتضيا للحكم في الفرع وان كان مقتضيا له في الاصل فقال
المصنف قياس الاشعري النظري في قوله ان النظر لا يولد العلم على التذكر فان المعتزلي
يوافقه في أن التذكر لا يولد العلم الذي يعود بالتذكر لا يفيد اليقين لكونه قياسا غير
مفيد لليقين ولا التزام على تقدير المساعدة في استعماله القياس في المطالب العقلية لان المعتزلة
لم يقولوا بالتولد في التذكر لعله توجد في التذكر ولا توجد في النظر وتلك العلة ان التذكر ربما يحصل
من غير قصد المتذكر والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر فان صحت تلك العلة تظهر الفرق فسقط
الاستدلال بهذا القياس والامتنع في التذكر أيضا وهو أن يقولوا بالتذكر كما قالوا في النظر بعده

نفسه وهو محال وان لم يكن
جسما فهو المطلوب
(الطريق الرابع) الاستدلال
بحدوث الصفات وهي
محصورة في دلائل الآفاق
والانقراض كما قال تعالى
منهم آياتنا في الآفاق
وفي أنفسهم وأظهرها ان
تقول النطفة جسم
متشابهة الاجزاء في السورة
فاما أن تكون متشابهة
الاجزاء في نفس الامر
أولا تكون فان كان الاول
فمقول المؤثر في طباع
الاعضاء وفي اشكالها يمتنع
أن يكون هو الطبيعة لان
الطبيعة الواحدة تقتضي
الشكل الكروي فوجب
أن يتولد الحيوان على
شكل الكرة وعلى طبيعة
واحدة بسيطة وهذا خلف
وان كان الثاني وجب أن
يكون كل واحد من تلك
الاجزاء على شكل الكرة
فيلزم أن يكون الحيوان على
شكل الكرات مضموم بعضها
الى بعض وهذا خلف فثبت
ان خالق أبدان الحيوانات
ليست الطبيعة بل فاعل
مختار ثم يحتاج في اثبات
كونه واجب الوجود لذاته الى
ما ذكرنا في الطريق الاول

المسئلة الثالثة

إله العالم بمتنع أن يكون
جسما ويدل عليه وجوه

(الاول) انا قد دللنا على تماثل الاجسام واثابت هذا وجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر فثبتت بكون اختصاصه بعلمه وقدمه وقدرته ووجوب وجوده من البائزات فوجب افتقاره في حصول هذه الصفات الى فاعل آخر وذلك على واجب الوجود لذاته محال (الثاني) انا قد دللنا على أن الاجسام بأمرها محدثة والا لا يجب أن يكون قديما أزليا فيمتنع كونه جسما (الثالث) انه لو كان جسما لكان مساويا لساير الاجسام في الجسمية فان لم يخالفها باعتبار آخر لم يكن كونه أن يكون مثله هذه المحدثات وان خالفها باعتبار آخر فبإيه المشاركة غير مابة المخالفة فليزم وقوع التركيب في ذاته لكان قد بينا أن وقوع التركيب في ذات واجب الوجود محال (الرابع) وهو انه لو قام بجملة الاجزاء علم واحد وقدره واحدة لزم قيام المرض الواحد بالجمال الكثيرة وهو محال وان قام بكل واحد منها علم على حدة وقدره على حدة لزم القول بتعدد الآلهة

غنى عن المؤثر وهو جهل احقوا بأن النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظرا الحق في شبهة المبطل يفيد به الجهل جوابه أنه معارض بأن النظر في الدليل لو افاد العلم لكان نظرا المبطل في دليل الحق يفيد به العلم فان جعلت هناك شرط الافادة اعتقاد حقيقة تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه (١) **مسئلة** قد عرفت أن الفكرة وترتيب تصديقات يتوسل بها الى تصديقات أخرى ثم التصديقات المستلزمة ان كانت مطابقة لمقتضاها فهو الفكر الصحيح والافكار الفاسدة (٢) **مسئلة** ذكر ابن سينا أن حضور المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة فان الانسان قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة وأن كل بغلة عاقر ومع هذا من لعين ربما رأى بغلة متممة بغلة البطل فظن أنها عاقر بل لابد مع حضور المقدمتين من التفتن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية وهذا ضعيف لان اندراج احدي المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغايرا لتلك المقدمتين واما ان لا يكون فان كان مغايرا كان ذلك مقدمة أخرى لابد منها في الانتاج ويكون الكلام في كيفية التمام مع الاولين كالسكلام في كيفية التمام الاولين ويفضي ذلك الى اعتبار ما لانهاية له من المقدمات وان لم يكن ذلك لم يوافق المقدمات استعمال أن يكون شرط في الانتاج لان الشرط مغاير للشرط وهما لا مغايرة فلا يكون شرطا وأما حديث البغلة فكذلك انما يكون اذا كان الحاضر في الذهن احدي المقدمتين فقط اما الصغرى او الكبرى أما عند اجتماعهما فلا نسلم أنه يمكن الشك في النتيجة (٣) **مسئلة** اختلفوا في أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول أم لا والحق أن هنا أمور ثلاثة العلم بذات الدليل كالمعلم بالمكان العالم والعلم بذات المدلول كالمعلم بأنه لا بد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول اما العلم بذات الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول ومستلزم له واما العلم بكون الدليل دليلا على المدلول فهو مغاير ايضا للعلم بذات الدليل والمدلول لانه لم يضافه أمر الى أمر والاضافة بين الشئين مغايرة لهما

وانما يمكن ذلك لهم لا بأبدا شمس من المنزلة ذال بأن التذكريات للذهن من غير قصد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصد واختياره فهو مولد لان ذلك العلم انما يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله

(١) أقول لا يولد والان كان الجاهل معذورا وأما الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والمصنف يقول بالاستلزام للجهل وكلامه ظاهر

(٢) أقول الفكر الصحيح مشروط بمطابقة كل واحد من تصديقاته لما في نفس الامر ويكون الترتيب على الوجه الذي ينبغي والشرط الاخير داخل في تصور التصديقات بالاستلزام والفكر الفاسد يكون فاسدا لفوات الشرطين أو أحدهما ويفهم من قوله ذلك ان لا يكون التصديقات المطابقة عن المستلزمة داخلية في الفكر الفاسد

(٣) أقول زده على ابن سينا أضعف من الذي ادعى ضمه لانه لان اندراج ان كان مغايرا لاندستين لا يجب أن يكون مقدمة ثالثة لان المقدمة قضية جعلت جزء قياس والاندراج ليس بقضية انما هو جزء صوري يحصل للمقدمتين بعد التأليف والجزء الصوري لا يكون مقدمة والاندراج هو العلم بكون الاضطر بعض الجزئيات من الاوسط الذي وقع الحكم بالاكثر على جميعها وهذا غير المقدمتين ومعلوم أن بعض المقدمتين لا يفيد النتيجة الا عند هذا العلم وقوله فار لم يكن معلوما مغايرا للمقدمتين استعمل أن يكون شرط في الانتاج انما يصح اذا جعل استلزام المقدمتين اما ان جعل مغايرا لهما فغايرة الصورة بمادة او العارض للمعروض وجب أن يكون شرط في الانتاج مع كونه مغايرا لهما

المسألة الرابعة

فإن العلم به غير العلم به - ما ولا يجوز أن يكون المستلزم للعلم بالدلول هو العلم بكون الدليل دليلا عليه - لأن العلم بإضافته أمر إلى أمر متوقف على العلم بالمتضايفين فالعلم بكون الدليل دليلا على المدلول يتوقف على العلم بوجود المدلول فلو كان العلم بوجود المدلول مستفادا من العلم بكون الدليل دليلا عليه - لزم الدور وأنه محال وبالله التوفيق المقدمة الثالثة في الدليل وأقسامه (١) **المسألة** الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بالمتضايفين والامارة هو الذي يلزم من العلم به العلم باطن وجود المدلول وكل واحد منهما إما أن يكون عقليا محضاً أو مضمناً ومركباً - فالعقل لا بد وأن يكون بحيث يلزم من وجوده وجود المدلول فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف فإن لم يحصل - ل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالشرط على الشرط كالاستدلال بالعلم على الحياة وإن حصل - ل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالعلية المعينة على المعلول المعين والمعلول المطلق أو المعينة - فإن ثبت التساوي بدليل منفصل أو بأحد المعلولين على الثاني وهو مركب من الاوئين أو بأحد المتلازمين على الآخر كالمضايفين إما المسمى المحض فمحال لأن خبر الغير مالم يدرف بالعقل صدقه لم يقد وأما المركب فظاهر (٢) **المسألة** الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند ثبوت أمور عشرة عصمة روات مفردات تلك الالفاظ واعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالاشخاص والازمنة وعدم الاضممار والتأخير والتقديم والنسخ وعدم المعارض التي لو كان يرجح عليه اذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القبح في العقل المستلزم للقبح في النقل لا فتقاربه اليه وإذا كان المنهج ظنيا فباطنك بالنتيجة (٣) **المسألة** العقليات باثرها مستندة إلى

(١) أقول يريد أن يبين أن العلم بوجه دلالة دليل على المدلول ليس هو عين العلم بكون المدلول دليلا عليه - لأن العلم بإضافته أمر إلى أمر متوقف على العلم بالمتضايفين وهو ذاك كفيه ثم انه أراد أن يبين أن الامر الاضافي ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول واحتج بأنه متوقف على وجود المدلول فلا يكون مستفادا منه وهذا البيان غير موافق للادعى لأن المعلول مع كونه مستفادا من العلة مستلزم لها فان أرادني تخصيصه بالاستلزام فليس في البيان ما يفيد بذلك واعلم أن هذه المسألة انما تجري بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله على وجوده مغاير له - ما فان المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب عنه أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو أمر اعتباري عقلي ليس بوجوده في الخارج كما سيحى في تحقيق التصانيف

(٢) أقول الجواب أن يقال الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول فان من المدلول ما لا وجود له ويستدل عليه كني العلم الذي يستدل عليه بنبي الحياة وكذلك الدليل والامارة هي التي يلزم من النظر فيها الظن بالمدلول وأما قوله فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف وإن حصل من الطرف الآخر فهو كذا وكذا فلا شك في أن اللزوم اذا حصل من الطرفين كان الطرفين متلازمين ثم قوله بعد ذلك أو بأحد المتلازمين على الآخر هو عين ما قاله أولا لانه قد بينه والاختلاف بينهما ليس الا بالامثلة والتلازم بين المضايفين في الحقيقة ليس مغاير الماذا كفي العلة والمعلول لان ذات كل واحد من المضايفين علة للاضافة المتعلقة بالآخر فهو نوع من دلالة العلة على المعلول الا انه واقع مرتين في الجانبين والباقي ظاهر

(٣) أقول كثير من الفقهاء يقولون الدليل اللفظي يفيد العلم وذهب المصنف الى انه لا يفيد العلم هذه الامور ويزاد في بعض النسخ وعدم النسخ ومحكمات القرآن لا يقع فيها اشتباها بسبب رواية الالفاظ

المسألة الخامسة

في استنتاج كونه في المكان وبدل عليه وجوده (الاول) ان كل ما كان مختصا بالمكان فان كان بحيث يتميز فيه جانب عن جانب فهو مركب وقد أبطلناه وان لم يكن كذلك كان كالجوهر الفرد والنقطة التي لا تقبل القسمة وقد طبق العقلاء على تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة (الثاني) انه لو كان في الحيز

صدق الرسول فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن اثباته بالنقل والالزام الدور اما الذي لا يكون كذلك فكل ما كان خبرا بوقوعه بما لا يجب عقلا وقوعه كان الطريق اليه العقل ليس الا وهو اما العام كالعادات أو الخاص كالكتاب والسنة والخارج عن القسمين يمكن اثباته في الجملة بالعقل والنقل معا (١) **مسئلة** اذا استدللنا بشئ على شئ فاما أن يكون أحدهما أخص من الثاني أو لا يكون والاول على قسمين لانه اما أن يستدل بالعام على الخاص وهو القياس في عرف المنطقيين أو بالعكس وهو الاستقراء وأما الثاني فلا يمكن الاستدلال بأحد هما على الآخر الا اذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما فاستدل بثبوت الحكم في إحدى الصورتين على ان المنطوق هو المشترك ثم يستدل بذلك على ثبوته في الصورة الأخرى وهو القياس في عرف الفقهاء وهو في الحقيقة مركب من القسمين الأولين ثم القياس بالمعنى الاول على خمسة أقسام أحدها ان نحكم بلزوم شئ شئ فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقا للزوم ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيا للعدم وثانيها التقسيم المخصص الى قسمين فانه يلزم من دفع ايهما كان ثبوت الآخر ومن ثبوت ايهما كان ارتفاع الآخر وثالثها اذا حكمنا بثبوت الالف لكل ما ثبت له الباء أو بانتفاء الالف عن كل ما ثبت له الباء ثم رأينا الباء ثابتة لكل الجيم أو لبعضه حكمنا بثبوت الالف ورابعها اذا حكمنا بالالف ثابتة للباء ومساو بقاء الجيم فان كان وقت الساب والايجاب واحدا كفي ذلك في مباحنة الطرفين فأما اذا لم يعين الوقت لم ينتج الاعتداء اعتبارا لدوام في إحدى الطرفين لان دوام إحدى القضيةتين يوجب الآخر كيف كان وخامسها اذا حصل وصفان في محل واحد فقد التقيا فيه اما في الخارج عنه فربما يحصل ذلك الالتقاء وربما لا يحصل فلا جرم كان اللازم منه هو الحكم الجزئي وتفاصيل هذه المناهج مذكور في كتبنا المنطقية اركان الثاني في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون موجودا أو معدوما فهنا ثلاث مسائل (٢) **مسئلة** الاولى في أحكام الموجودات تصور الوجود والعدم بديهي لان ذلك التصديق يتوقف على هذين

وتصريفها واهرها والاشترك والنسخ والتقديم والتأخير وبسبب المراض العقلية فان وقع فيها شئ بسبب الجواز أو التخصيص أو الاضمار فمكن

(١) أقول الذي يستند الى صدق الرسول فقط كالأشياء التي نقلت عنه عليه الصلاة والسلام بالتواتر فان النقل عنه يصير ضروريا كما مر بخمس صلوات تشمل على سبع عشرة ركعة في اليوم والليلة وأمثال ذلك لا طريق اليه الا العقل وكل ما كان العلم بصدق الرسول متوقفا عليه هو كاثبات الصانع العالم القادر المختار المتكلم والخارج عن القسمين كتوحيد الاله وعصمة الانبياء والنقل العام كالعادات مثل ما ينقل بالتواتر الذي يحصل العلم به ان يصدق الرسول ولما لا يصدقه والخاص ان يصدق هو ما اشتمل عليه الكتاب والسنة

(٢) أقول يريد ايراد جمع الحجج مفصلة بقول موجز وهو في غاية الحسن والبلاغة وذلك أنه قسم الاستدلالات الى ثلاثة أقسام قياس المنطقيين والاستقراء وقياس الفقهاء المسمى عند المنطقيين بالتمثيل وآخر القول في القسم الاول اما الاستقراء فهو الحكم على كل ما ثبت لجزئياته فان كانت الجزئيات محصورة بمعنى بالاستقراء التام والقياس المقسم كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد وكل عدد يعد بالواحد وهذا يقيني وان لم تكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظاهريا لا احتمالا أن يكون جزئي غيرنا ذكره بخلاف ما ذكره والمثال المشهور فيه الحكم بأن كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ ليكون الناس وجميع البهائم والسباع كذلك وذلك الحكم

لكان اما أن يكون متناهما من كل الجوانب أو غير متناه من كل الجوانب أو يكون متناهما من بعض الجوانب دون البعض والاول باطل والا لكان اختصاصه بذلك المقدار المتناهي من كل الجوانب دون الزائد والناقص محتاجا الى مخصص وذلك يوجب الحدوث والثاني باطل لان كل بعد فاته يقل الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه ولان على هذا التقدير يكون مركبا لان البعد الممتد الى غير النهاية يفرض فيه نقطة كبيرة ولان على هذا التقدير تكون المحداثات مختلفة بذاته والثالث باطل لان القول بالبعد الذي لانهية له محال بالدليل الذي ذكرناه سواء كان من كل الجوانب أو من بعضها ولان الجانب المتناهي غير ما هو غير متناه فيلزم وقوع التركيب والوجه الثالث ان العالم كرة فلو حصل فوق أحد الجوانب لصار أسفل بالنسبة الى اقوام آخرين ولو أحاط بجميع الجوانب صار معنى هذا الكلام ان الله العالم فلك من الافلاك المحيطة

التصورين وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون كذلك ولأن العلم بالوجود جزء من العلم بأنه موجود وإذا كان العلم بالمركب بديهيا كان العلم بفرداته كذلك (١) الثانية ذهب جمهور الفلاسفة

غير يقيني ر بما يتبع فيه مختلف في جزئي غير هذه الجزئيات كالتمساح فانه يحرك الفل الأعلى عند المنع واما قياس الفقهاء فظني أيضا لأن ثبوت الحكم في إحدى صورتين لا يدل على أن علمه ذلك الثبوت هو الأمر المشترك ولو ثبت أن المشترك علة لتلك الثبوت فمن الجائز أن يكون علة خاصة بتلك الصورة أعني يكون خصوصية تلك الصورة شرطاً في علميتها أما أن ثبت أن علميته للحكم عام حيث كان راجعاً هذا القسم إلى القسم الأول أعني الاستدلال بالكل على جزئياته وصادراً كذا الصورة يكون الحكم فيه لها ثابته شوا لا تأثير له أصلاً وإنما يختص هذا بالفقهاء لأنهم يكتفون بمحصول الظن ولا يستعمله جميعهم أيضاً ما قوله هو بالحقيقة مركب من الأولين فإنه يستدل فيه بجزئي على كلي كما في الاستقراء إلا أن الاستقراء لا يقتضي على جزئي واحد ثم يستدل من ذلك الكل على الجزئي الآخر وذلك أيضاً ليس يقينياً فهو مركب مما يشبه الأولين وأيسر منهما ثم القياس بالمعنى الأول ينقسم إلى استثنائي واقترااني فالاستثنائي ما تركب من مقدمتين أولاهما شرطية والآخرى مقرونة بما يمكن وتكون عين إحدى طرفي الشرطية أو نقيضها والاقترااني هو الذي لا يكون كذلك والاستثنائي ينقسم إلى متصل ومنفصل وفي المتصلة يحتمل أن يكون التالي وهو اللازم أعني من المقدم الذي هو المألوم كوجود العلم ووجود الحياة فيستدل من غير المألوم ومن غير اللازم ولا يستدل من وجود اللازم ولا من عدم المألوم وقد أورد ذكر المنتج منها وغير المنتج في كلمات قليلة وفي المنفصلة يستدل بعين كل واحد على نقيض الآخر وبالعكس فينتج أربع نتائج وأما الاقترااني فلا بد في مقدمته من جزء مشترك بينهما ومن جزء خاص لكل واحدة منهما فمتناسبا وإذا اتقى المشترك ثبت الحكم المطلوب بين المناقبتين وهو النتيجة وينقسم إلى أربعة أقسام محكوماً به في أحدها محكوماً عليه في الأخرى وأما محكوماً به فيهما وأما محكوماً عليه فيهما والأول ينقسم إلى ما يكون المشترك محكوماً به في المقدمة التي يكون التالي من جزئها محكوماً عليه في النتيجة ويسمى شكلاً أولاً وأما أن يكون بعكس ذلك ويسمى شكلاً رابعاً ولا يورد في أكثر الكتب بعده عن الطبع وأما إذا كان المشترك محكوماً به فيهما فيسمى شكلاً ثانياً وإذا كان محكوماً عليه فيهما فيسمى شكلاً ثالثاً والعمدة هو الأول وينتج منه أربعة ضروب لأن المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة يجب أن تكون موجبة كلية أو جزئية والأخرى يجب أن تكون كلية موجبة أو سالبة والنتائج أربعة موجبة كلية وموجبة جزئية وسالبة كلية وسالبة جزئية وقد أورد ذلك في ألفاظ قليلة في غاية الإيجاز والثاني أوردته على سبيل الاختصار والمنتج منه أربعة ضروب أيضاً ولابد من أن يتألف من موجبة وسالبة والمقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة كلية ولا ينتج الأسالبة متباينة الباقيين دائماً الحكم ليكون المتباينان كطرفي النقيض والنتائج تكون إما سالبة كلية وإما سالبة جزئية والثالث أيضاً أوردته على سبيل الاختصار يجب فيه أن يكون المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة موجبة واحداً كلياً والمنتج منه ستة أضرب كلها جزئية إما موجبة وإما سالبة وعبر عن الجزئية بقوله يلتقي المحكوم والمحكوم عليه في كل وفي خارج ذلك المحل فرعاً لا يلتقيان وأما الشكل الرابع فلم يذكره لما مر وتفاصيل ذلك ليس متدعي كلاماً طويلاً

(١) أقول هذا لازم من مذهبه وهو أن التصديق عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم وغير لازم على مذهب من يقول التصديق هو الحكم وحده لكن الحق ههنا هو الذي ذكره وما اعترض به

بالأرض وذلك لا يقوله مسلم وأما الظواهر العقلية المشعرة بالجسمية والجهة فالجواب الكلي عنها أن القواطع العقلية ذات على امتناع الجسمية والجهة والظواهر العقلية مشعرة بمحصول هذا المعنى والجمع بين تصديقهما محال والالزام اجتماع النقيضين والجمع بين تكذيبهما محال والالزام الخلو عن النقيضين والقول بترجيح الظواهر العقلية على القواطع العقلية محال لأن النقل فرع على العقل فالقدح في الأصل لا يصح الفرع يوجب القدح في الأصل والفرع معا وهو باطل فلم يبق إلا الإقرار بقتضي الدلائل العقلية القطعية وجعل الظواهر العقلية أمارة على التأويل وأما على تفويض علمها إلى الله سبحانه وتعالى وهو الحق

المسألة السادسة في أن الحلول على الله محال والدليل عليه أن العقول من حلول الشيء في غيره كون هذا الحال تعالى ذلك المحل في أمر من الأمور وواجب الوجود ذاته يمنع أن يكون تعالى غيره فوجب أن يمتنع عليه

الحلول وان كان المراد
بالحلول شيئا سوى ما ذكرناه
فلا بد من افادة تصويره حتى
ننظر فيه هل يصح اثباته
في حق الله تعالى أم لا
المسئلة السابعة

في أنه يستحيل قيام الحوادث
بذات الله تعالى خلافا
للكرامة والدليل عليه ان
كل ما كان قابلا للحوادث
فانه يستحيل خلوه عن
الحوادث وكل ما كان
يتمتع خلوه عن الحوادث
فهو حادث ينتج ان كل
ما كان قابلا للحوادث فانه
يكون حادثا وعند هذا نقول
الاجسام قابلة للحوادث
فيجب كونها حادثه ونقول
ايضا ان الله تعالى يتمتع
أن يكون حادثا فوجب أن
يتمتع كونه قابلا للحوادث
والحاصل أن الجمع بين
قبول الحوادث وبين
العدم محال فلنذكر ما يدل
على صحة مقدمات هذا
الدليل فنقول الذي يدل
على ان كل ما كان قابلا
للحوادث فانه لا يخلو عن
الحوادث هو ان كون
الشيء موصوفا بالصفة
يمكن الاتصاف بالحدثات
مشتروط بإمكان وجود
المحدث لان كون الشيء
موصوفا بالصفة المعينة
فرع عن تحقق إمكان ذلك

والمعتزلة وجمع منها الى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات والاقرب أنه ليس كذلك
لنا أنه لو كان كذلك لكان مغايرا لماهية فيكون الوجود قائما بما ليس بموجود وتجويزه يفضي الى
الشك في وجود الاجسام (١) استجوابا أن مقابل الشيء واحد والابطال الحصر العقلي فيجب أن يكون
الاثبات الذي هو مقابل الشيء واحدا ولا نه يمكن تقسيم الموجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم
مشترك بين القسمين ولنا اذا علمنا وجود شيئا فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهر أو عرضا
وذلك يقتضي أن الوجود أمر مشترك بينهما والجواب عن الاول ان ارتفاع مقابل كل ماهية يحقق
تلك الماهية ولا واسطة بين هذين القسمين وهذا يدل على ثبوت أمر عام وعن الثاني أن مورد التقسيم
بالوجوب والإمكان هو الماهية والمعنى أن بقاء تلك الماهية اما أن يكون واجبا أولا يكون وعن
الثالث أنه يقتضي أن يكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل (٢) المسئلة الثانية
في المعدم المعدم اما أن يكون متمتع الثبوت ولا نزاع في أنه نفي محض واما أن يكون ممكن الثبوت
وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض خلافا للباقيين من المعتزلة ومحل
الخلافا أنهم زعموا أن وجود السواد زائد على كونه سوادا ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية من
صفة الوجود (٣) لنا أن وجود السواد عين كونه سوادا على ما مر فيمتنع أن يكون سوادا من عدم الوجود

عليه فيما مر ظاهرا الفساد

(١) أقول لو كان الوجود عرضا ومحله ليس بموجود لكان تجوز ذلك يفضي الى الشك في وجود الاجسام
ليكن ليس كذلك فان محله الوجود أمر معقول لا مع اعتبار الوجود ولا مع اعتبار اللاوجود ولا مع
لا اعتبار أحدهما ثم اذا أخذ ذلك الامر مع الوجود لا بد وان يكون بينهما ما مقابرة ولا يلزم من ذلك كون
أحدهما حالا والآخر محلا وان كان المصنف يريد أن يقيس الاعراض والاجسام على الوجود والماهية
الذين جعلهما حالا ومحلا مخصوصين فينبغي أن تكون المقايضة مطابقة وذلك بأن يقول لو كان الوجود
على تقدير كونه حالا قائما بما ليس بموجود اي بما ليس بذلك الحال لكانت الاعراض الباقية قائمة
بما لا يدخل تلك الاعراض في مفهومه لا بما لا يكون موجودا

(٢) أقول قوله في الجواب الاول ان ارتفاع كل ماهية يقابل تحققها ليس جوابا عن الاول فان
ذلك لا ينافي الاول بيبانه ان ارتفاع (أ) يقابل تحقق (ب) وارتفاع (ب) يقابل تحقق (أ)
(ب) فالارتفاع المطلق المحمول عليه ما وعلى غيرهما أمر مشترك وبقابله تحقق مشترك يصح أن يحمل
على كل تحقق خاص بأحدهما وبغيرهما ونحن لانعني باشتراك الوجود الا ذلك التحقق المطلق لا هذا
التحقق ولا ذلك التحقق وقوله في الجواب الثاني ليس جوابا عن قوله الوجود ينقسم الى واجب وممكن
فان الذي نسميه هو رد تلك القسمة في قوله وهو أن بقاء تلك الماهية الخاصة اما أن يكون واجبا أولا
يكون هو الموجود فان البقاء هو استمرار الوجود وكأنه يقول استمرار وجود تلك الماهية كذا وكذا ولولا
أن استمرار الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صحت هذه القسمة وقوله في الجواب الثالث أيضا
ليس بجواب عن الحجة الثالثة فانه لا يتصور اشتراك وجودنا بين الوجود وبين الجوهر العاري عن
الوجود واللاوجود حتى اذا تغير في التصور وتبدل أحد ما بالآخر نفي ذلك الوجود المشترك ولزم منه
أن يكون للوجود وجود آخر

(٣) أقول اعترف ههنا بأن المعدم مشترك بين المتمتع والممكن ويلزمه من ذلك اشتراك مقابله
بين الواجب والممكن وينبغي أن يعلم أن القائلين بأن المعدم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين
المعدم والمنفي ويقولون كل موجود ثابت ولا ينكسر وبثبوت واسطة بين الموجود والمعدم ولا

ولان السوادية المعدومة مشتركة في الثبوت المقابل للافتقار المحض ومتباينة بخصوصيتها النوعية ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فتثبت تلك الذوات زائدة على ماهياتها المخصوصة فهي حال ما فرضناها خالية عن صفة الثبوت موصوفة بها هذا خلف (١) ولان عدد الذوات المعدومة قابل للزيادة والنقصان فيكون متناهيا والخصم لا يقول به (٢) ولان الذوات ازيدة فلا تكون مقدورة والوجود حال عندهم فلا يكون مقدورا عندهم واذا لم يقع الذات والوجود بالفاعل كانت الذات الموجودة غنية عن الفاعل (٣) ولان السواد المعدوم اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا فالوحدة ان كانت لازمة للماهية امتنع زوالها فوجب ان لا يتعدى في الوجود وان لم تكن لازمة فيفرض ارتفاعها لان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض ارتفاعه محال فاذا زالت الوحدة حصل التعدد وهو لا يتحقق الا اذا تبين الشيان بالهوية ثم مابه التباين ان كان من لوازم الماهية فكل شيئين فهما مختلفان بالماهية هذا خلف وان لم يكن من لوازمها كان الشيء حال عدمه موردا للصفات المتزايلة ولو جاز ذلك لجاز ان يكون محل الحركات والسكنات المتعاقبة عدما محض او ذلك عين السفسطة (٤) احتجوا بامرين (الجهة الاولى) المعدوم متميز وكل ستميز ثابت فالمعدوم ثابت ببيان الاول من ثلاثة اوجه أحدها ان المعدوم معلوم وكل معلوم متميز اما ان المعدوم معلوم فلان طلوع الشمس غدا معلوم الا انه وهو معدوم والحركة التي يمكن ان افعلها كالحركة الى اليمين والشمال والتي لا يمكن ان افعلها كالطيران الى السماء معلومة مع انها معدومة واما ان المعدوم متميز فلاني اميز بين الحركة التي اقدر عليها والتي لا اقدر عليها واميز بين طلوع الشمس من مغربها ومن مشرقها وكذلك احكم على احدى الحركتين بانها توجد غدا وعلى الاخرى بانها لا توجد ولا معنى للتمييز الا ذلك فانها التي قادر على الحركة عينة وبسرة وغير قادر على خلق السماء والارض وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلا يتميز به بعض هذه المعدومات عن البعض والالاسهال ان يقال انه يصح مني فعل هذا ولا يصح مني فعل ذلك ونالها ان الواحد مناقب يريد شيئا ويكره شيئا آخرون كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود والالاسهال ان يكون أحدهما مرادا والاخر مكروها فثبت بهذه الوجود الثلاثة ان المعدومات

يجوزون بين الثابت والممكن واسطة ولا يقولون لامتنع معدوم بل يقولون انه منفي ويقولون للذوات التي لا تكون موجودة شيئا وثابتا وللثبوتات التي لا تقبل الامع الذوات حال لا موجود ولا معدوم بل هي وسائط بينهما والبصيريون من مشايخهم كابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار واتباعهم يقولون بان الذوات في العدم جواهر واعراض وابو القاسم البلخي والبعثاديين يقولون بانها اشياء والفاعل يجعلها جواهر واعراضا

(١) أقول اما الجهة الاولى فقد مر الكلام فيها واما الثانية فالزام اشتراك الثبوت حالة العدم فهم معترفون به وقوله فهي حال فامر صناعي معرأة عن صفة الثبوت جوابه ان افرضناها معرأة عن الوجود لاعن الثبوت ولا يقولون لمابه الامتياز ثابتا بل ان كان ولا بد فهي احوال

(٢) أقول انهم يقولون الزيادة والنقصان يقتضيان التناهي في الموجودات لافي المعدومات

(٣) أقول هم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود امر زائد عليها كالتركيب الذي هو يدل على الاجزاء وهو بالفاعل ولا يلزم من كون الافراد غنية كون المركب غنيا عنه

(٤) أقول لهم ان يقولوا السواد حالة العدم لا يوصف بالكثرة وأيضا ان كان معدودا فالتباين ليس من لوازمهما ولا يجب ان يكون كل ما يكون لازما للماهية زايلا فلا يكون المعدوم موردا للصفات المتزايلة والسفسطة غير لازمة

الصفة فكذلك امكان الصفة بتلك الاتصاف فرغ عن امكان تلك الصفة لكن الحادث يمتنع ان يكون ازيلا فامكان الاتصاف بالصفة الحادثة يمتنع كونه ازيلا بل يكون حادثا اذا ثبت هذا فنقول كل شيء يصح عليه قبول الحوادث فتلك الصفة يلزم ان تكون من لوازم ذاته اذ لو لم تكن كذلك لكانت من عوارض تلك الذات فتكون تلك الذات قابلة لتلك القابلية فقبول تلك القابلية ان كانت من اللوازم فهو المقصود وان كانت من العوارض عاد الكلام فيه ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان قابلية الصفات الحادثة يجب كونها حادثة وثبت انها من لوازم تلك الذات فيحصل من هاتين المقدمات ان كل ما كان قابلا للحوادث فانه لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بالدلائل المشهورة ثم عند هذا نقول الاجسام قابلة للحوادث أعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والنور والظلمة فهي حادثة ونقول ان كان الباري تعالى يمتنع كونه حادثا

فيمتنع كونه محلا للموانئ
 (المسئلة الثامنة)
 في أن الاتحاد على الله تعالى محال ودليله أن أحد الشيثين إذا اتحد بالآخر فإن بقيا في هذه الحالة فهما اثنان لا واحد وان عدم كان الموجود غيرها وان عدم أحد هادون الثاني امتنع الاتحاد لان المعدوم لا يكون عين الموجود

(المسئلة التاسعة)

الام والذلة على الله تعالى محال لان المعقول من الام هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج الى الفساد ومن اللذة هو الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج فن كان متعاليا عن الجسمية كان هذا محالا في حقه ولان الاله لو صحت عليه لكان طالبا لتحصيل الملتذ به فان قدر عليه في الازل لزم ايجاد الحادث في الازل وان لم يقدر عليه لكان متألما في الازل بسبب فقدان الملتذ به وهو محال

(المسئلة العاشرة)

ذهب أبو علي بن سينا الى أنه لا حقيقة لله تعالى الا الوجود المتعبد بقدر كونه غير عارض للماهية وهذا باطل لوجهين الاول انه

الممكنة متميزة وامان كل متميز ثابت فلا نفي بالثابت الا كون هذه الماهيات في أنفسها متميزة ومتحققة ومن المعلوم بالضرورة أن امتياز هذه الماهية عن تلك الماهية لا يحصل الا بعد تحقق هذه الماهية وتحقق تلك الاخرى فعملنا أن هذه الماهيات متحققة حال العدم (الحجة الثانية) أن المعدوم الممكن متميز عن المتنع ولا يجوز أن يكون الامتناع وصفًا ثبوتيا والا لكان الموصوف به ثابتا فيكون الامتناع الثبوت واجب الثبوت هذا خلف واذا لم يكن الامتناع ثبوتيا كان الاسكان ثبوتيا ضرورة لانه لا بد في المتناقضين من كون أحدهما ثبوتيا والآخر سلبيا والموصوف بالوصف الثبوت ثابت فالمعدوم الممكن ثابت والجواب عن الاول لانسلم أن كل معدوم ثابت والذي احتجوا عليه فهو معارض بأمر أربعة أولها أنا نحكم على شريك الله تعالى بالامتناع ولولا أناته تصور متميزا عما عداه لاستحال الحكم عليه بالامتناع لان ما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه وثانيها أنا نتصور بحرمان زئبق وجبلا من ياقوت ونحكم بامتناع بعض هذه الخيلات عن بعض مع أنها غير ثابتة في العدم لان الجبل من الياقوت عبارة عن أجسام قامت بها اعراض وعند كم ماهيات الجواهر والاعراض وان كانت ثابتة في العدم لكن الجواهر غير موصوفة بالاعراض حال العدم فلا يمكن تقرير ماهية الجبل من حيث أنه جبل حال العدم وثالثها أنا نتصور وجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الوجود ونحكم بامتناع بعض تلك الوجودات عن بعض باني كما عقل امتياز ماهية الحركة عن ماهية الحركة بدرجة قبل دخولها في الوجود كذلك اعقل امتياز وجود احدي الحركتين عن وجود الاخرى قبل دخولهما في الوجود فلو اقتضى العدم بامتناع الماهيات تحققاتها في العدم لاقتضى العلم بامتناع هذه الوجودات تحققاتها في العدم وذلك باطل بالاتفاق ولان الوجود متناقض للعدم والجمع بينهما محال ورابعها أنا نعقل ماهية التركيب والتأليف قبل دخولها في الوجود وهذه الماهية يمتنع تقريرها في العدم لان التأليف عبارة عن اجتماع الاجزاء ونعاسها على وجه مخصوص وذلك يمتنع تقريره حال العدم بالاتفاق واذا كان كذلك استحال أن يتقرر ماهية التأليف حال العدم ثم أنا نتصورها قبل وجودها ونميز بينها وبين سائر الماهيات وكذلك نعقل المتحركة والسكونية قبل حصولهما مع أنهما من قبيل الاحوال ولا حصولهما في العدم فثبت بهذه الوجوه أن التميز الذهني لا يستدعي تحقق الماهيات خارجا لذهن (١) ثم اننا ان أردت تفصيل الكلام على الخصم فقل ما الذي تعني بكون المعدوم معلوما ان عنت به ذلك الضرب من الامتناع الذي تجده في تصور المتعنتات والمركبات والاضافيات فذلك مسلم لكنه لا يقتضي تقرير الماهيات في العدم بالاتفاق وان عنت به أمر اوراء ذلك فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الحجة عليه فاننا من وراء المنع في المقامين (٢) وأما قوله المعدوم مقدور والمقدور متميز فضعيف لان المقدور

(١) أقول حاصل ما أورده من حججهم على أن المعدوم ثابت هو استدلالهم في الحجة الاولى بالتميز على الثبوت واثبات التميز في العلم والقسرة والارادة حال كون المعلومات والمقدورات والمرادات معدومة وادعاء ان التميز يقتضي الثبوت بالضرورة وفي الحجة الثانية بأن الاسكان مقابل الامتناع والامتناع غير ثابت فقابله ثابت وهذه الحجة ليست مرضية عندهم فانهم لا يقولون بثبوت الاسكان والامتناع وقابلهما وحاصل الجواب المعارضة باثبات التميز في المتعنتات والممكنات والاحوال كالوجود والتركيب والمتحركة والسكونية وهم لا يقولون بثبوتها ثم ذكر أن هذه التميزات ذهنية وهي لا تستدعي ثبوتها خارجا

(٢) أقول هذا تافها كيد للمعارض ومبان عدم الفرق بين ما يقربه ويدعي ثبوته وبين ما لا يقربه من المعدومات المتميزة في الذهن

أما أن يكون ثابتا في العدم أولا يكون فإن كان ثابتا لم يكن للقدرة فيه تأثير الستة لأن إثبات الثابت محال
 وإذا كان كذلك استحالة أن يكون مقدورا وإن لم يكن ثابتا كان ذلك اعترافا بأن المقدور غير ثابت
 وحيث لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدورا على كونه ثابتا وهذا هو الجواب عن قولهم المعدوم مراد
 وكل مراد ثابت (١) والجواب عن الجملة الثالثة أن المحكوم عليه بكونه ممكنا أما أن يكون ثابتا في العدم
 أولا يكون والاول باطل لأن عندكم الذوات المعدومة تمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا
 يمكن جعل الامكان صفة لها وإن كان الثاني كان الامكان وصفها ليس بثابت في العدم وحيث لا
 يمكنكم الاستدلال بالامكان على كون الممكن ثابتا في العدم وبالله التوفيق (٢) وتفصيل قول الفلاسفة
 والمعتزلة في المعدومات يزعم أبو يعقوب الشحام وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وأبو الحسين الخياط
 وأبو عبد الله البصري وأبو اسحق ابن عياش والقاضي عبد الجبار بن أحمد وتلاميذه أن المعدومات
 الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في
 جعل تلك الذوات موجودة وانفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها وانفقوا على أن الثابت
 من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الممكنات ماهياتها غير
 وجوداتها وانفقوا على أنه يجوز تعري تلك الماهيات عن الوجود الخارجي فأنقاد نعتل المثلث وإن لم
 يكن له وجود في الخارج وهل يجوز تعريها عن الوجودين سعا الخارجي والذهني نص ابن سينا في المقالة
 الاولى من إلهيات الشفاء على أنه يجوز ومنهم من لم يجوز وانفقوا على أن تلك الماهيات لا توصف بأنها
 واحدة أو كثيرة لأن المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد فاذا اعتبرنا السواد فقط في
 هذه الحالة لا يمكن الحكم عليها بالوحدة والكثرة والافتقار اعتبرنا مع السواد غيره وذلك يناقض قولنا إننا لم
 نعتبر إلا السواد فقط بل الماهية لا تنفك عن الوحدة والكثرة وانفقوا على أن الماهيات غير مجعولة قالوا أن
 كل ما يجب بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير ولو كان كون السواد سوادا بالغير لم عند ارتفاع
 ذلك الغير أن لا يبقى السواد سوادا لكن القول بأن السواد لا يبقى سوادا محال لأن المحكوم عليه هو السواد
 والمحكوم به أنه ليس بسواد والمحكوم عليه لا بد من تقريره عند حصول المحكوم به فيلزم أن يكون سوادا
 حال ما لا يكون سوادا وهو محال أما المعتزلة فقد اتفق القائلون منهم بالذوات المعدومة على أنها بأمرها
 متساوية في كونها ذوات وإن اختلفت بينها ليس إلا بالصفات ثم اختلفوا فذهب الجمهور منهم إلى أنها
 موصوفة بصفات الاجناس ومرادهم منها أن ذوات الجواهر موصوفة بصفة الجوهرية وذات السواد
 موصوفة بصفة السوادية وهم لم يروا زعم ابن عياش أن تلك الذوات عارية عن جميع الصفات
 والصفات لا تحصل الا زمان الوجود ثم القائلون بالصفات زعموا أن صفات الجواهر أما أن تكون عائدة
 إلى الجملة وهي الحياة وكل ما كان شروطا لها أو إلى الافراد وهي أمان الجواهر أو في الاعراض أما
 الجواهر فقد أثبتوا لها صفات أربعة أحدها الصفة الحاصلة حالتي العدم والوجود وهي الجوهرية

(١) أقول أنه بقول أثر القدرة والارادة في المعدوم الثابت هو جعله موصوفا بالوجود الذي
 هو أمر وراء الثبوت وانت ما أبطلت ذلك فان قلت اني أعلم أن الوجود هو الثبوت بالبدئية فلم
 تقل في أول الباب ان دعواكم بأن المعدوم شيء باطل بالبدئية ويستخرج من هذا التطويل
 (٢) أقول قد مر أنهم لا يقولون بذلك ولو قالوا المكان لهم ان يقولوا امكان الثابت في العدم هو جواز
 اتصافه بالوجود بعد العدم ولا يلزم من ذلك خروجه عن الذاتية بل يتغير من حيث يحصل له صفة
 بعد أن لم يكن وأيضا لا يلزم من حمل المنفي على الممتنع حمل الثابت على الممكن والامكان كل ممكن ثابتا
 بل موجودا

في الممكنات

المسئلة الحادية عشر
قد يجوز أن يخالف شي شياً
لنفس حقيقة المخصوصة
لأنها زائدة على دليل عليه
وجهان أحدهما أنها لو
اختلفت لأجل الصفتين
فالصفتان أن لم يختلفا لم
يوجبان مخالفة الذاتين وإن
اختلفتا لصفة أخرى لم
التسلسل وإن اختلفتا
لذاتهما فما فهو المطلوب
الثاني أن تلك الصفة
مخالفة لتلك الذات واللام
يكن كون الصفة صفة أولى
من كون الذات صفة
وبالعكس إذا ثبت هذا
ففقول ذات الاله مخالفة
لسائر الدوات لعدم ذاته
المخصوصة إذ لو كانت ذاته
مساوية لسائر الدوات
لكان اختصاص تلك
الدوات المعينة بتلك
الصفة المعينة أما أن
لا يكون لامر فيلزم وقوع
الممكن لل مرجع أو لامر
آخر على سبيل الدور وهو
محال أو على سبيل التسلسل
وهو أيضاً محال ولما بطلت
الاقسام الثلاثة وجب أن
تكون تلك المخالفة لنفس
الذات المخصوصة

(الباب الرابع)

في صفة القدرة والعلم
وغيرهما وفيه مسائل

والثانية الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز وهو الصفة التابعة للحدوث والصادرة
عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة الحصول في الحيز وهو الصفة المعللة بالعدم في قالوا وليس
للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الأربعة فليس له بكونه أسوداً أبيض صفة وكذا القول في كل
عرض غير مشروط بالحياة وأما الأعراض فالصفات العائدة إلى الجملة غير معقولة فيها وأما العائدة
إلى الآحاد فعملته الصفة الحاصلة بحالتي العدم والوجود والصفة الصادرة عنها عند الوجود صفة
الوجود فهذه المذهب الذي استقرجهوهم عليه وهو قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار
وأبي رشيد وابن مثنوية ومنهم من خالف هذا التفصيل في مواضع أحدها أن أبا يعقوب الشحام وأبا
عبد الله البصري وأبا إسحاق بن عياش زعموا أن الجوهرية هي التحيز ثم اختلفوا به ذلك فزعم
الشحام وأبو عبد الله أن ذات الجوهر كما أنها موصوفة بالجوهرية فهي موصوفة بالتحيز ثم اختلفا
فذهب الشحام إلى أن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز قبل الوجود وذهب أبو عبد الله إلى أن الشرط
في كون التحيز حاصل في الحيز هو الوجود فإن الجوهر قبل وجوده موصوف بالتحيز ولكنه غير حاصل
في الحيز وزعم ابن عياش أن الجوهر حال عدمه كما يمنع اتصافه بالتحيز بمنع اتصافه بالجوهرية فلهذا
ثبت الدوات خالية عن الصفات وثانيها اختلفوا في أن المعدوم هل له بكونه معدوماً صفة فالكل
أنكره إلا أبا عبد الله البصري فإنه قال به وثالثها اختلفوا على أن الجواهر المعدومة لا توصف بأنها
أجسام حال عدمها إلا بألحسين الخياط فإنه قال به ورابعها اختلفوا على أنه بعد العلم بأن العالم صانعاً
عالم قادراً حياً حكيماً مرسل للرسول يمكننا الشك في أنه هل هو موجود أولاً إلى أن يعرف ذلك بالدليل
لأنهم لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذات الله تعالى بصفة العالمية والقدارية
كونه موجوداً فلا بد من دلالة منفصلة واتفق الباقيون من العقلاء على أن ذلك جهالة واللام أن لا يعرف
وجود الأجسام المتحركة والساكنة إلا بالدليل وبالله التوفيق (١) والمسئلة الثالثة هي التي تقول به أنه
لا واسطة بين الوجود والمعدوم خلافاً للقاضي وإمام الحرمين وأولاً منا وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة
فإنهم أثبتوا واسطة مسموها بالحال وحدوها بأنها صفة ملو جود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم لئلا ين
البدية حاكمة بأن كل ما يشير العقل إليه فاما أن يكون له تحقق بوجه من الوجوه وأما أن لا يكون
فالاول هو الموجود والثاني هو المعدوم وعلى هذا الاواسطة بين القسمين إلا أن يفسر والموجود والمعدوم

(١) أقول هذا نقل المذهب وأيس فيه موضع بحث والقائلون بأن الماهيات غير مجعولة لم يقولوا
بأنها غير مبدعة بل قالوا إذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون يجعل جاعل وهذه ضرورة
تلحقها بعد فرضها تلك الماهية وقول المعتزلة أن تأثير الفاعل ليس في جعل الدوات ذواتاً ليس هكذا
لأنهم يجعلون الدوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تأثير فاعل ولما جعلوا الدوات متساوية في الذاتية
احتاجوا إلى اثبات صفات الأجناس والافكان لكل نوعاً واحداً والأعراض المشروطة بالحياة
هي الاعتقادات والظنون والانظار والقدر والشهوات والنفقات والآلام والارادات والكراهات
وهي مع الحياة عشرة والموت عند أبي علي أيضاً منها والتحيز هي الصفة المختصة بالجواهر التي لاجلها
يحتاج إلى حيز وتقتضيها الجوهرية وهي مشروطة بالوجود أما الكائنية المعللة بالحصول في الحيز
ككون الجوهر ممتزكاً أو ساكناً أو مجتمعاً أو متفرقاً وهي معللة بالآل كإن التي هي الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق بشرط الوجود والاتصاف بالوجود يكون بالفاعل وللأعراض بدل التحيز
والحصول في الحيز صفة واحدة لاجلها يحتاج إلى محل وادنة كل قوم منهم والكلام فيها وعليها كثيرة
لكنها قليلة الفائدة فلنعرض عنها

المسئلة الاولى

قد ثبت أن الله تعالى مؤثر في وجود العالم فاما أن يؤثر فيه على سبيل الصفة فهو الفاعل المختار أو على سبيل الوجوب وهو الموجب بالذات فنقول القول بالوجوب بالذات باطل لوجوه الحجته الاولى أنه لو كان تأثيره في وجود العالم على سبيل الإيجاب لزم أن لا يتخلف العالم عنه في الوجود فيلزم أمّا قدم العالم وأما حدوثه وهما باطلان فوجب أن لا يكون موجبا بالذات الحجته الثانية اننا نعلم أن الاجسام بأسرها متساوية في تمام الماهية فوجب استوائها في قبول جميع الصفات وقد دللنا على أنه تعالى ليس يحسم ولا حال في الجسم وإذا كان كذلك كانت نسبة ذاته الى جميع الاجسام على السوية فوجب استواء الاجسام بأسرها في جميع الصفات والتالي باطل فالقدم مثله الحجته الثالثة لو كان موجبا بالذات لكان اما أن يوجب معلولا واحدا أو معلولات كثيرة والاول باطل والا لوجب أن يتصدر عن ذلك الواحد واحدا آخر وكذا القول

بغير ما ذكرنا وحينئذ بما حصلت الوساطة على ذلك التأويل وبصير البحث لفظيا (١) احتجوا بأمرين الحجته الاولى وقد دللنا على أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ولاشك أن الموجودات متخالفة بماهياتها وما به الاشتراك غير ما به الاستيافه وجود الاشياء مغاير لماهياتها ثم ذلك الوجود اما أن يكون معدوما أو موجودا أولا معدوما ولا موجودا والاول محال لان الموجودية مناقضة للمعدومية والشئ لا يكون عين تقيضه والشأن محال اذ لو كان الوجود موجودا لكان مساويا في الوجودية للماهيات الموجودة ولاشك في أنه مخالف لما يوجب ما وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجودية المشتركة كقبح الوجود وبين الماهيات الموجودية مغايرة تلخص ما هيبة الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود وجودا آخر يلزم التسلسل وذلك محال وثبت أن الوجود لا موجود ولا معدوم (٢) الحجته الثانية الماهيات النوعية مشتركة في الاجناس وذلك يوجب القول بالحال (٣) بيان الاول من وجهي أحدهما ان السواد والبياض اشتركا في اللونية وليس الاشتراك في مجرد الاسم لان السواد والبياض الحركة باسم واحد ولم نضع للسواد والبياض اسما واحدا لئلا نعلم بالضرورة ان بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة ولذلك فان الاشتراك اللفظي لا يكون مطردا في اللغات بأسرها وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء وثانها ان العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة ثم اننا نحدد العلم بمحدود واحد يندرج فيه العلم بالقديم والعلم بالحدث والعلم بالجوهر والعلم بالعرض والمحدود ليس هو اللفظ بل المعنى فعلمنا ان العالمية وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفة وثالثها اننا نقول الممكن اما جوهر واما عرض فلو ان العرضية وصف واحد والامكن التقسيم منحصر كما ان قولنا الممكن اما جوهر واما سواد واما بياض ليس تقسيما منحصر ايمان الثاني انه اذا ثبت ان هذه الماهيات مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه أخرى فالوجهان اما ان يكونا موجودين أو معدومين أولا موجودين ولا معدومين فالاول باطل والالزم قيام العرض بالعرض والثاني باطل لاننا علم بالضرورة ان هذه الامور ليست اعدا ماصرفا فيبقى الثالث وهو المطلوب والجواب عن الاول ان الكلام

(١) أقول القسمة لكل ما يشير اليه العقل الى ماله تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمة الى الثابت والمتنفي وهم لا يخالفون في ذلك ولا يشتون بين الثبوت والتنفي واسطة ليسكنهم يقولون ان الوجود أخص من الثبوت والموجود كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا يكون لها ذات لا جرم لا تكون موجودة ولا معدومة ومن ههنا ذهبوا الى القول بالواسطة فأنهم يعنون بالذات والشئ كل ما يعلم أو يخبر عنه بالاستقلال وبالصفة كل ما يعلم بالانتمية الغير وكل ذات اما موجود أو معدومة والمعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود ويجوز أن يكون له غير تلك الصفة كصفات الاجناس عند من يشبه المعدومات والحد الذي أورده يمتثل عندهم بذلك والحق أن الخلاف في هذه المسئلة راجع الى تفسير هذه الالفاظ

(٢) أقول هذه حجة عملها لهم من غير أن يرضوا بها فان الوجود والمعدوم عندهم ليسا بمتناقضين فان طرفي النقيض يجب أن يقسم الاحتمالات وعندهم الممتنع ليس بوجود ولا معدوم والحال ليس بوجود ولا معدوم فقولهم الموجودية مناقضة للمعدومية والشئ لا يكون عين تقيضه لا يوافق أصولهم والصواب أن يقال الموجود والمعدوم لا يجتمعان لان الذات الموصوفة بالوجود لا تكون غير موصوفة بها والوجود لا يكون موجودا لان الصفة لا يكون لها ذات موصوف بالوجود

(٣) أقول اصطلحهم في الجنس والنوع على عكس اصطلاح المنطقيين فأنهم يسمون الاعم نوعا والاخص جنسا فان التنوع في اللغة الاختلاف والتجانس التماثل

في جميع المراتب فوجب
 ألا يوجد موجودا إلا
 واحدا على الأقل وهو
 باطل والثاني باطل لأن
 الفلاسفة أطبقوا على أن
 الواحد لا يصدر عنه إلا
 الواحد المجردة لا شئ
 أنا شاهد في العالم تغيرات
 مثل أن تعدم شئ كان
 موجودا وعدم المعلوم
 لا بد وأن يكون لعدم
 علته وعدم تلك العلة
 لا بد أن يكون أيضا لعدم
 علته فهذه المعدومات عند
 الارتقاء تنبهي إلى واجب
 الوجود لذاته فإن كان
 تأثيره في غيره بالاجباب
 لزم من عدم هذه الأحوال
 عدم ذاته وهذا محال
 فذلك محال واحتجوا بأن
 كل ما لا بد منه في المؤثرية
 أن كان حاصلًا لزم وجوب
 الاثر وإن لم يكن ذلك
 المجموع حاصلًا كان الاثر
 محتما والجواب بشكل ما
 ذكرتموه بالحوادث اليومية

المسئلة الثانية

صانع العالم لأن أفعاله
 محكمة متقنة والمشاهدة
 تدل عليه وفاعل الفعل
 المحكم المتقن يجب أن
 يكون عالما وهو معلوم
 بالبدية وأيضا أنه فاعل
 بالاختيار والمختار هو الذي
 يقصد إلى إيجاد النوع

في أن الوجود هل هو وصف مشترك فيه أم لا فقد تقدم ذكره والآن نساعد عليه ونقول لم لا يجوز أن
 يكون الوجود موجودا قوله لأنه لو كان موجودا كان مساويا للماهيات الموجودة في الموجب ودية
 ومخالفا لها في خصوصياتها قلنا التسلسل إنما يلزمه أن لو اشتركا في وجه شئ وفي اختلاف في وجه آخر
 ثم في أما إذا كان الاختلاف في أمر عديم لم يلزم التسلسل بيانه هو أن الوجود يشترك الماهيات
 الموجودة في الموجب ودية ويخالفها بقيد عديم وهو أن الوجود وحده وان كان موجودا لكن ليس
 معه شئ آخر والماهية الموجودة وان كانت موجودة لكن لما مع مسمى الموجودية أمر آخر وهو
 الماهية وإذا كان الأمر كذلك لا يلزم أن يكون الوجود موجودا وجودا آخر بل يكون موجوديته عديم
 ماهيته وعلى هذا التقدير ينقطع التسلسل ثم قالت النفاة رأينا حاصل أدلة مثبتة الاحوال على
 اختلافها راجعا إلى حرف واحد وهو أن الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشتركة في عمومياتها
 وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ثم بينوا أن ذلك ليس بموجود ولا معدوم فثبتوا بواسطة قالوا
 وهذا يقتضي أن يكون للحال حال آخر إلى غير النهاية لأن هذه الاحوال التي بينها لا شئ بينها متخالف في
 خصوصياتها ومتساوية في عموم كونها خلافا وما به المشاركة غير ما به التمايز فيلزم أن يكون للحال حال إلى
 غير النهاية أجاب المثبتون من وجهين الأول وهو الذي عليه تعويل الجمهور أن الحال لا يوصف بالتمائل
 والاختلاف والثاني التزام التسلسل فقالت النفاة أما الأول فنضعيف جدا لأن كل أمرين يشتر
 العقل اليه ما فاما أن يكون المتصور من أحدهما والمتصور من الآخر ألا يكون الأول هو المثل
 والثاني هو المخالف فعلمنا أن القول باثبات أمرين لا يوصفان بالتمائل والاختلاف جهالة أما الثاني
 وهو التزام التسلسل فباطل لأننا متى جوزناه انسده علينا بطلان حوادث لا أول لها وانسده باب اثبات
 الصانع القديم وكل ذلك جهالة هذا محصل كلام الفريقين والذي أقوله أن ذلك الالتزام غير وارد على
 القائلين بالحال لا يثبتان السواد والبياض مثلا لا يشتركان في الموجب ودية ويختلفان في السوادية
 والبياضية وعلمنا أن ما به الاشتراك وما به الامتياز لا يجوز أن يكونا سلبيين لا جرم أثبتنا أمرين ثابتين
 أحدهما كونه سوادا والآخر وجوده اما الموجودية والسوادية فهما مختلفان بحقيقة قههما ويشتركان في
 الحالية لكن الحالية ليست صفة ثبوتية لأنه لا معنى بالحال إلا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وإذا كان
 الاشتراك واقعا في صفي سلبين لم يلزم أن يكون الحال صفة قائمة بالوجود فلم يلزم أن يكون للحال حال آخر
 فقد ظهر اندفاع الالتزام عنهم مع أن الأولين والآخرين من مثبتي الاحوال كانوا آخرين عن دفعه
 فالجواب الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله وأما الجواب عن المجردة الثانية أن يقول لم
 لا يجوز أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين قوله يلزم منه قيام العرض بالعرض قلنا هذا
 أقرب إلى العقل من اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم وتعويل النفاة في دفع هذه المجردة على الزام أن
 يكون للحال حال آخر قد عرفت ضعفه (١) وللفلاسفة في هذا الباب طريق آخر وهو أنهم قالوا لا جناس

(١) أقول الصفات المشتركة لا تخلو من أن تكون ثبوتية أو لا تكون والثبوتية لا تخلو إما أن
 تكون داخلية في مفهومات ما يشترك في تلك الصفات أو لا تكون والداخلية تكون كاللون الذي
 يشترك فيه السواد والبياض وتكون هي جزء من مفهوم السوادية والبياضية والجزء لا يكون عرضا
 قائما بالتركيب فلا يلزم من اتصاف المختلفات بهما قيام العرض بالعرض وغير الداخلية كالعرض الذي
 يوصف به السواد والحركة والعرض هو عرض له ما غير داخل في مفهومهما وعروض الشئ للشيء
 لا يكون قيام عرض بعرض ولا يلزم من كون صفة مشتركة عارضة لمختلفين قيامهما بهما إلا بدليل
 منفصل وأما الصفات السلبية فهي غير ثابتة ولا يلزم الاتصاف بهما قيام عرض بعرض وأما تزيف

المعين والقياس إلى إيجاد
النوع المعين مشروط
بتصوير تلك الماهية فنثبت
أنه تعالى متصور لبعض
الماهيات ولا شك أن
الماهيات لذواتها تستلزم
ذوات أحكام وعدم أحكام
وتصور الملزوم يستلزم
تصور اللازم فليزمن من علمه
تعالى بتلك الماهيات علمه
بأحوالها وآثارها فثبت
أنه تعالى عالم

المسئلة الثالثة

أنكرت الفلاسفة كونه
تعالى عالما بالجزئيات ولنا
في إبطال قولهم وجوه الأول
أنه تعالى هو الفاعل لا بدان
الحيوانات وفعالها يجب
أن يكون عالما بذلك بدل
على كونه عالما بالجزئيات
الثاني أن العلم صفة كمال
والجهل صفة نقص ويجب
تنزيه الله تعالى عن النقائص
الثالث أن كون الماهية
موصوفة بالقيود التي
صارت لأجلها شخصاً معيناً
واقعا في وقت معين من
مهلولات ذات الله تعالى
أما بواسطة أو بغير واسطة
وعندهم أن العلم بالعلية
يوجب العلم بالمعلول فوجب
من علمه تعالى بذاته علمه
بهذه الجزئيات انحبوا
بأنه لو علم كون زيد جالسا
في هذا المكان فبعد خروجه

والفصول التي بها تنقوم الأنواع البسيطة في الخارج موجودات في الأذهان لاقى الأعيان فقبل لهم
الحكم الذي أن كان مطابقا للخارج عاد كلامه منبثق الحال والأفهم جهلا ولا عبرة به وبالله التوفيق
(١) (٢) (٣) (٤) (٥) (٦) (٧) (٨) (٩) (١٠) (١١) (١٢) (١٣) (١٤) (١٥) (١٦) (١٧) (١٨) (١٩) (٢٠) (٢١) (٢٢) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٢٦) (٢٧) (٢٨) (٢٩) (٣٠) (٣١) (٣٢) (٣٣) (٣٤) (٣٥) (٣٦) (٣٧) (٣٨) (٣٩) (٤٠) (٤١) (٤٢) (٤٣) (٤٤) (٤٥) (٤٦) (٤٧) (٤٨) (٤٩) (٥٠) (٥١) (٥٢) (٥٣) (٥٤) (٥٥) (٥٦) (٥٧) (٥٨) (٥٩) (٦٠) (٦١) (٦٢) (٦٣) (٦٤) (٦٥) (٦٦) (٦٧) (٦٨) (٦٩) (٧٠) (٧١) (٧٢) (٧٣) (٧٤) (٧٥) (٧٦) (٧٧) (٧٨) (٧٩) (٨٠) (٨١) (٨٢) (٨٣) (٨٤) (٨٥) (٨٦) (٨٧) (٨٨) (٨٩) (٩٠) (٩١) (٩٢) (٩٣) (٩٤) (٩٥) (٩٦) (٩٧) (٩٨) (٩٩) (١٠٠)

قول المثبتين أن الحال لا يوصف بالتمثيل والاختلاف فليس يوارد عليهم لأنهم يقولون المثلان ذاتان
يفهم من ماسمعي واحد والمختلفان ذاتان لا يفهم من ماسمعي واحد والحال ليس بذات ولا ذات ذات فلا
يوصف بالتمثيل والاختلاف بيانه أن الذات هي لا تدرك بالانفراد والحال لا تدرك بالانفراد فكيف
يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال آخر إذا كان كل حال يدرك مع شيء آخر والمشتراك
ليس يدرك بالانفراد حتى يحكم بأن المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر وليس وأنتم قلتم كل
أمرين يشير العقل إليهما فإما أن يكون المتصور منهما ما واحدا أولا يكون والحال ليس بأمر يشير
العقل إليه إشارة لا يكون إلى غيره معه وأما دفع صاحب الكتاب الإلزام غير مثبت الأحوال بأن الحال
صفة سلبية لا يقتضي اشتراكا في أمر يثبت بين الأحوال فليس بدافع عنهم لأنهم يقولون بأن الحال
سلب محض بل يقولون أنها وصف ليس بوجود ولا معدوم مع أنه ليس بحال فإذا الحال يشتمل
عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الأمور التي ليس بها حال وتشترك الأحوال
فيه ولا يكونا غير مدركين بانهما لا يحكون عليهما بالتمثيل والاختلاف وقد ظهر أن ذلك الدفع
منهم لم يكن مقتضا لذلك البناء على نفسه

(١) أقول الأجناس أو الفصول ليست بتصفيات انما هي تصورات منفردة ولا يجب فيها
لا يشتمل على الحكم بمطابقة الخارج أن يكون مطابقا ولا فكان جهلا وذلك أن الجهل المركب حكم على
الواقع بخلاف الواقع وفي التصور المفرد لا يعتبر المطابقة ولا خلافها بل يعتبر فيماله أجناس وفصول أن
يكون فيماله حيثيات يمكن للعقول تعقل الأجناس والفصول منهما ولذلك يسلمان عن الواجب الوجود
لا متناع أن يكون فيه حيثيتان وليس معنى الاشتراك الآن يكون شيء واحد في الخارج موجودا في
شئين معا أو يصف منه في كل واحد منهما أو خارجا عنهما أو هما متصفان به

(٢) أقول الذي اختاره بعد الفراغ من نقل المذاهب وهو أن الذوات لو كانت مشتركة لزم
محنة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا فوجب أن يكون الحيوانية المشتركة بين الإنسان
والفرس يستلزم محنة انقلاب الإنسان فرسا وبالعكس وجوابه عن هذا أجوابهم عما اختاره
وأورده عليهم

الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد واما الاشياء المتساوية فلا يجوز اختلافها في اللوازم (١)
 (تقسيم الموجودات)

الموجود اما ان يكون واجب الثبوت لذاته وهو الله تعالى واما ان يكون يمكن الوجود لذاته وهو كل ما عداه فان قيل الواجب لذاته يساوي سائر الموجودات في أصل الوجود ويخالفها في الوجوب وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود غير الوجوب ولان ادراك التفرقة بين قولنا موجود واجب وبين قولنا موجود موجود ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقي الفرق واذا ثبت ان الوجود غير الوجوب فنتقل الى ان لا يكون بينهما ملازمة أو يكون والاول محال والايصح انفكاك كل واحد منهما ماعن الآخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكل ما كان كذلك استعماله ان يكون واجبا لذاته وايضا يمكن انفكاك الوجوب عن الوجود وذلك لان الوجود محال اذ الوجوب نعت الوجود ويستحيل حصول النعت دون المنعوت واما الثاني وهو ان يكون بينهما ملازمة فنحن المحال ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر لاستحالة الدور ومحال ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود واجب هذا الخلف (٢) ولانه يلزم كون الوجوب معلولا وكل معلول يمكن لذاته واجب بعلة فقبل هذا الوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وهو محال (٣) ومحال ان يكون الوجوب مستلزما للوجود لان الوجوب نعت الوجود وكيفيته فيكون مفتقرا اليه فلو كان الوجود مفتقرا اليه يلزم الدور وانه محال ومحال ان يكونا معلولين على لان تلك العلة اما ان تكون موصوفة به - ما اوصفه - ما اولها موصوفة ولا موصوفة والاول محال والا لكان ما ليس بوجود ولا واجب علة للوجوب

(١) أقول لم - ان يقولوا يلزم في الاجناس والفصول مثل ذلك بل في الاشخاص التي تحت نوع واحد فانك ان جعلت الفصول والشخصات ذواتا والحيوان والانسان لوازم لما كانت الحيوانية والانسانية جزءا من ماهية لانفسها فان اللوازم انما تلزم بعد تقديم اللزومات وايضا مذهب كثير من المتكلمين ان المختار ترجع احد مقدور به على الآخر لا مرجع فاذا يجوز ان الله تعالى خصص بعض الذات بصفات من غير ترجيح - هذا على قول من يقول ان الصفات لا توجد الا مع الوجود وايضا لم عرفت أنه لا مرجع هناك غاية ما في الباب انك تقول لا دليل على ذلك ولا يجب من عدم معرفته عدمه واصحاب هذه المذاهب لما فسروا الذات بما يصح ان يعلم ويخبر عنه لمهم القول بان الذات مشتركة والحق ان همه انه يعلم ويخبر عنه من لوازم الذات وهو ارضه لا نفسه

(٢) أقول لو كان الوجود المشترك يدل على الموجودات بالتواطئ لزم من كونه مستلزما للوجوب في موضع كون كل موجود مستلزما له وليس الامر كذلك فانه يدل عليها بالتشكيك والمعاني المشتركة على سبيل التشكيك لا يقتضي استلزام بعضها لشيء استلزام غير ذلك البعض لذلك الشيء مثلا نور الشمس يستلزم زوال العشى وسائر الانوار لا يقتضيه لكون النور بين نورها وبين سائر الانوار بالتشكيك

(٣) أقول لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا والحق ان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة تحصل في العقل من اسناد التصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معلولات للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى تكون علة للامور التي يستند اليها او معلولاتها كما ان تصور زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له ويكون الشيء واجبا في الخارج وهو كونه بحيث اذا عقله عاقل مستند الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول وهو الوجوب

زيد عن هذا المكان ان بقي ذلك العلم فهو الجهل وان لم يبق فهو التغير والجواب لم لا يجوز ان يقال ان ذاته المخصوصة موجبة لاهل بكل شيء بشرط وقوع ذلك الشيء فعند حصول كل واحد من الاحوال تقتضي ذاته المخصوصة العلم بتلك الاحوال

المسئلة الرابعة

انه تعالى عالم بكل المعلومات لانه تعالى حي والحي لا يمتنع كونه عالما بكل واحد من المعلومات والوجوب لكونه عالما هو ذاته المخصوصة لما تغير واسطة أو بواسطة واذا كان كذلك لم تكن ذاته المخصوصة باقتضاء العلم ببعض المعلومات أولى من اقتضاء العلم بسائر المعلومات فلما اقتضى العلم ببعض وجب ان يقتضى العلم بالكل وهو المطلوب

المسئلة الخامسة

انه تعالى قادر على كل الممكنات والدليل عليه ان المصحح للتدويرية هو الجواز لان الرفض انما يبقى اما الوجوب او الامتناع وهو امتنعان من المقدور به والواجب - وازم مفهوم واحد بين جميع الجائزات فلا جملته مع في البعض ان يكون مقدورا لله تعالى قائم في جميع الجائزات وعند

والوجود لكن كون ما ليس بوجود ولا واجب عليه للوجوب والوجود محال لان ما ليس بوجود
فهو معدوم فكون المعدوم على الوجوب والوجود هذا خلف ولانه يلزم كون الوجوب مع لا
وهو محال على ما تقدم والثاني محال والا عاد الاشكال في كيفية ذلك اللازم والثالث محال
لانه يلزم أن يكون الوجود الواجب لذاته مفتقرا الى علة منفصلة وهذا خلف (١) لا يقال الوجوب
سلي لا نقول انه يتأ كذا الوجود به والشئ لا يتأ كدنية فيه ولانه يقتضي اللا وجوب بالذي هو عدى
لكونه محمولا على العدم فيكون وجوديا سلما كونه سلما لكن يستحيل أن يكون المفتقى
للوجود هو الوجوب لا متناع كون العدم مقتضايا للوجود ولا بالعكس والا كان كل موجود واجبا
والجواب انه بناء على كون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن وهو باطل على ما تقدم (٢) خواص
الواجب لذاته وهي عشرة (١) مسألة (١) الشئ الواحد لا يكون واجبا لذاته ولا غيره معالان ما بالغير يرتفع
بارتفاع الغير وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير والجمع بينهما محال (٢) مسألة (٢) الواجب لذاته
لا يتركب عن غيره لان كل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره وكل مركب محتاج الى غيره ممكن لذاته ولا
شئ من الممكن لذاته واجب لذاته (٣) مسألة (٣) الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره والا لكان بينه
وبين الجزء الآخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير (٣) مسألة (٣) الواجب لذاته
لا يكون وجوده زائدا على ماهيته لان ذلك الوجود إن كان مستغنيا عن تلك الماهية لم يكن صفة لها
وان لم يكن مستغنيا كان ممكنا لذاته مفتقرا الى مؤثر وذلك المؤثر ان كان غير تلك الماهية كان
الواجب لذاته واجبا لغيره وان كان تلك الماهية فهي حال ايجابها ذلك الوجوب اما ان تكون موجودة
أولا تكون والاول محال لانها لو كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه وان
كانت بغيره كانت الماهية موجودة مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
وان لم تكن موجودة فهو محال لانا لوجودنا كون المعدوم مؤثرا في الوجود لممكننا الاستدلال

(١) أقول هذا كله انما يلزم على تقدير كون الوجود والوجوب موجودين في الخارج متباينين
وذلك محال

(٢) أقول اذا كان الوجوب سلما لا يلزم منه أن يكون نقيضا للوجود وان السلي هو سلب شئ عن
شئ او سلب الشئ عن الوجود لا يكون جل العدم عليه وأيضاً ان كان الوجود واللا وجوب متباينين
يعني يقتسمان جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك وكان العدم محمولا على اللا وجوب فلا يلزم
أن يكون الوجود محمولا على الوجوب كلا لانه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عديما
ايضا فان الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدى فلا يجب أن يكون كل ما هو
ممكناً بالامكان العام وجوديا بل بعضهم وجودي وبعضه عدى وهذا مما يستعمل في هذا الكتاب
في مواضع وفيه غلط فاحش على ما تبين وعلى ان الشئ من ماسع النقيض وشرائطه المذكورة في
أكثر كتبه وقوله على تقدير كون الوجوب سلما يستحيل أن يكون المفتقى للوجود والوجوب
لا متناع كون العدم مقتضايا للشئ عدى السلي عدى وكثير من الامور السلبية يقتضى أمرا
وجوديا كما سيبي بيانه وحكم بان هذه الافتراضات مبنية على كون الوجود مشتركا حكم غير صحيح
(٣) أقول لا أبري أى شئ يعنى به هذه الالته فان الواجب له علاقة العلية والمبدئية بالغير وان أراد
بالتركيب الانضمام الى الغير في مثل قولنا الموجودات بأسرها والواجب المطلق الشامل للواجب
بالذات وبالغير فهو جائز وان أراد أن يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في الممتزجات فمحال عليه
لانه لا ينفع فعل عن غيره

الاستواء في المفتقى يجب
الاستواء في الاثر فوجب
استواء جميع الممكنات في
صفة مقدورية الله تعالى
والمقتضى لحصول تلك
القادرية هو ذاته المخصوصة
فليس بان تقتضى ذاته
حصول القدرة على البعض
بأولى من البعض الآخر
فوجب كونه تعالى قادرا على
جميع الممكنات
(المسألة السادسة)
جميع الممكنات واقعة
بقدرته الله تعالى ويدل عليه
وجه - وه الاول انا قد دللنا
على ان كل ممكن يفرض
فان الله تعالى قادر عليه
ومستقل بايجاده فلا فرضنا
حصول سبب آخر يقتضى
ايجاده في تثاقدا اجتماع على
ذلك الاثر الواحد بيان
مستقلان وذلك محال من
وجه - من أحدهما ان قدرة
الله تعالى أقسوى من ذلك
الاخر فاندفاع ذلك الآخر
بقدرته الله تعالى أولى من
اندفاع قدرة الله تعالى بتلك
الاخر والثاني انه اما ان
يكون كل واحد منهما
مؤثرا فيه أولا يكون واحد
منهما مؤثرا فيه أو يكون
المؤثر فيه أحدهما دون الثاني
والاول باطل لان الاثر مع
المؤثر التام يكون واجب
الوقوع وما يجب وقوعه

استغنى عن غيره فكونه
مع ذاته يغنيه عن ذلك
وكونه مع ذلك يغنيه عن
هذا فليزمن انقطاعه عنهما
معاً حال استناده اليهما معاً
وهو محال والثاني أيضاً
باطل لان امتناع وقوعه
بأحد هاهنا مغل بوقوعه
بالثاني وبالضد فلا يمنع
وقوعه به هاهنا لزم وقوعه
بهما معاً وهو محال والثالث
أيضاً باطل لانه لما كان كل
واحد منهما ماسياً مستقلاً
لم يكن وقوعه بأحد هاهنا
من وقوعه بالآخر ولا يمكن
ان يقل ان أحدهما أقوى
لانه لو صح هذا لكان الوقوع
بقدرته لله تعالى أولى لانها
أقوى وأيضاً فاعمل الواحد
لا يقبل القسمة والبعضية
فالتأثير فيه لا يقبل التفاوت
أيضاً فامتنع ان يقال ان
أحدهما أقوى

المسألة السابعة

صانع العالم حي لا ناقد لانا
على اننا قادر عالم ولا معني
للحي الا الذي يسمع ان يقدر
ويعلم رهاه الصحة معناها
نفي الامتناع ومعنا ان
الامتناع صفة عدية
فنفياً يكون نفياً لان في
فيه يكون ثبوتاً فكونه تعالى
حي صفة ثابتة

المسألة الثامنة

انه تعالى مريد لا نارأينا

بقا عليه الله تعالى على وجوده ولان تأثير المعلوم في الموجد باطل بالبديهة لا اعتراض لم لا يجوز
ان يكون التأثير فيه والماسية لا بشرط الوجود ثم لا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول
العدم فيه لان الماسية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وهذا كما قالوا في الممكن فان ماهيته
قابلة للوجود ولا بشرط وجود آخر والا وقع التسلسل ولم يلزم أيضاً ان يكون التباين للوجود مع وجوده
والا يلزم كون اشئ الواحد في الوقت الواحد هو وجوداً معدوماً مع ما في الذي يدل على ان وجود واجب
الوجود ذاته على ماهيته ان وجوده معلوم ومماهية غير معلومة والمعلوم غير مالميس بمعلوم (١) **مسألة**
الواجب لذاته لا يجوز ان يكون وجوده زائداً عليه اذ لو كان زائداً فان كان الوجوب مستتباً للوجود
لكان الفرع أصلاً للأصل وهو محال وان كان تابعاً لزم ان يكون ممكلاً لذاته واجبا بغيره فيكون الوجوب
بالذات ممكناً بالذات فيكون الواجب لذاته أولى ان يكون ممكلاً لذاته وأيضاً فوجوب ذلك الوجوب
يكون لوجوب مؤثره على هذا التقدير تقبل هذا الوجوب وجوب آخر الى غاية ولزم التسلسل
وهو محال نعم ورض بان الوجوب والامتناع كصفات لا تنساب للموضوعات الى المحمولات فهي
لا محالة مغايرة للموضوعات والمحمولات وتابعة لها (٢) **مسألة** الوجوب بالذات لا يكون مشتركاً
بين اثنين والالكان هو ما يراى الماسية يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركباً
عن مابه الاشتراك ومابه الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلولاً على منفصلة
هذا خلف وان كان بينهما ملازمة فان استلزمتهما الهوية للوجوب كان الوجوب معلولاً لغيره هذا
خلف وان كان الوجوب مستتباً لزم ان تلك الهوية لكل واجب هو هو مالميس هو لم يكن واجباً تقبل
عليه بناء على كون الوجود وصفاً ثبوته باطل والالكان داخل في الماهية أو خارجاً
وكلاهما باطلان على ما تقدم ولانه لو كان ثبوتياً لكان مساوياً في الثبوت كسائر الماهيات ومخالفها
في خصوصيته فهو وجوده غير ماهيته فانصاف ماهيته بوجوده ان كان واجباً كان لوجوب وجوب
آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجباً كان ممكلاً والواجب لذاته أولى ان يكون ممكلاً هذا خلف وأيضاً فهو

(١) أقول هذا الاعتراض هو مذهبه الذي يدعيه في سائر كتبه ولا شأن ان الماهية من حيث هي
هي علة لصفة معقولة لها كما ان ماهية الاثنين علة لزوجيتها أما كونه من حيث هي هي علة لوجودها
لوجود فمعنا ان بديهية العقل حاكمة بوجوب كون ماهية لوجود موجد وواجب كذلك في قبول
الوجود فان قابل الوجود يستحيل ان يكون موجوداً ولا فيحصل له وأما الاستدلال
على كون وجوده زائداً على ماهيته بأن وجوده معلوم ومماهية غير معلومة فغير صحيح لان وجوده
المعلوم والمشتك بينه وبين غيره هو أمر معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك والذي هو غير معلوم
هو وجوده الخارجى الخاص به القائم بذاته لدى لا يمكن ان يعمل على غيره والدليل على استحالة كون
وجوده زائداً على ماهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه فان كل كثرة محبة الى مبادئ فبدأ
المبادئ لا يكون فيه كثرة بوجه من الوجوه أصلاً

(٢) أقول جميع ما قلته في الاستدلال والمعارضة يعني على كون الوجوب أمراً موجوداً عارضاً
للواجب وقد مر بيان ما هو الحق فيه واعتبر ما أورد في المعارضة فان وجوب التضاي لا يكون جزء من
محمولاتها ولا من موضوعاتها بل يكون كصفة عامة لا تنساب محمولاتها الى موضوعاتها والكيفية العقلية
لا تكون مستتبعة للأمور الخارجية بل تكون تابعاً لها ولا يلزم من كونها في ذاتها ممكنة كون ما يتعلق
به من الأمور الخارجية ممكناً في عبارة صاحب الكتاب سهو فان الواجب أن يقر كيفيتان لا تنساب
المحمولات الى الموضوعات

بناء على كون التعيين وصفاً ثبوتياً زائداً وهو باطل على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وأيضاً فهو معارض بما
أن واجب الوجود مساو للممكن في الوجودية ومخالف له في الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران
ويعود التقسيم المذكور في أول الباب وقد عرفت هناك أنه لا جواب الأقولنا الموجود مقول على
الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات
مقولاً على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط (١) **مسألة** وقوع لفظ الواجب على الواجب
بالذات والواجب بغير بالاشتراك اللفظي والأقوال وجوب بالذات مركبة فيكون ممكناً ولأن القدرة
المشتركة أن كان غنياً عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضاً للغير هذا خلف وإن كان
مفتقراً لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنياً عن الغير فعورض بأن مسمى الوجوب يمكن تقسيمه
إلى الواجب بالذات وإلى الواجب بالغير ومورد التقسيم مشترك بين القدرتين لا محالة وإفانث أن
يستدل على أن الوجوب ليس وصفاً ثبوتياً بأنه لو كان وصفاً ثبوتياً لكان أمراً أن يكون مقولاً على
الواجب بالذات والواجب بغير بالاشتراك المعنوي أو بالاشتراك اللفظي وهما باطلان على ما تقدم
فالوجوب ليس وصفاً ثبوتياً (٢) **مسألة** الواجب لذاته واجب من جميع جهاته إذ لو فرضنا

(١) أقول أن لزوم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركاً بين اثنين كان الواجب أن يقتصر
على ذلك لأنه قد تبين أن كل مركب ممكن ثم قواه به ذلك فإن أسألته: ألزمت الهوية الوجوب كان
الوجوب معلول الغير هذا خلف فيه نظر لأن الخلف لو كان الواجب معلول الغير لولا الوجوب
أما أن كانت هويته مستلزماً لوجوبه وكان وجوبه محتاجاً إلى هويته لم يلزم منه كون الهوية
معلولاً للغير بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها انما تكون واجبة لصفة
تقتضيها ذاتها ولو قال في الأول الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير
حاصل منه ودهم الاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي باطل على مذهبه فإنه نقض اللا وجوب
المحمول عليه العدم فالوجوب يكون محمولاً عليه قوله وإن لم يكن الوجوب واجباً كما يمكن فالواجب
لذاته أولى أن يكون ممكناً أعاد ما مضى وقدم الكلام عليه والمعارضه بكون الواجب مساوياً للممكن
في الوجود فقد بينا أن اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطئ والمهرب الذي هرب إليه أخيراً إن
الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي لا ينبغي من هذه الحيرة فإنه من غاية التعمير
لا يدري إلى أي شيء يتأدى كلامه ولا يبالى بالتناقض ولا الالتزام ما لا يخصه من حيرته وكان من
الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولاً على اثنين لأنه إما
أن يكون ذاتياً لهما أو عرضياً لهما أو ذاتياً لأحدهما عرضياً للآخر فإن كان ذاتياً لهما فالحكم وصية
التي بها يمتاز كل واحد من الآخر لا يمكن أن يكون داخل في المعنى المشترك والافلامه يازفه وخارج
فيه يضاف إلى المعنى المشترك فإن كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكناً من حيث هو
موجوداً يمتاز عن الآخر وإن كان في أحدهما فهو ممكن وإن كان عرضياً لهما أو لأحدهما فهو ممكن
لا يكون واجباً لا يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك ترك فقط لا نأبينا أن المعنى المشترك لا يوجد في
الخارج من حيث هو مشترك ترك من غير تخصيص يزيل اشتراكه فإن قيل المخصص سلبى وكل واحد
منهم مخصص بأنه ليس الآخر قلنا سلب الغير لا يخصه بل لا بعد حذفه قول الغير وحده فيكون كل
واحد هو وبما هو قول الغير فيكون ممكناً وفيه كفاية في هذا المطلوب

(٢) أقول لا يلزم من كون الوجوب مشتركاً بين اثنين الوجوب بالذات والوجوب بالغير بكون الوجوب
بالذات لا يفتقر إلى تعقل غير لذاته أما الوجوب بالغير فيفتقر تعقله إلى انضمام تعقل الغير وإلى تعقل
الوجوب ثم لو كان الوجوب لذى هو أمر يحصل في العقل عند استادسته وراى الوجود الخارجى

مسألة الثامنة
أنا إذا علمنا شيئاً ثم أبصرناه
وجدنا بين الحالتين
تفرقة بديهية وذلك يدل
على أن البصر والسمع
متغايران لا علم وقال قوم أنه
لامعنى للرؤية إلا أنه

اتصافه بأمر ثبوتي أو سلبى لا يكفي في تحفته ذاته لتوقف حصول ذلك الأمر له أو انتفاءه عنه على حضور أمر خارجي أو عدمه فذاته موقوفة على حضور ذلك الحصول أو الانتفاء والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على حضور ذلك الغير فالواجب لذاته موقوف على الغير فيكون ممكنا لذاته - هذا خلف وهذه الجهة لا تنشئ الابتنى كون الإضافات أمورا وجودية في الأعيان (١) **مسئلة** الواجب لذاته لا يصح عليه العدم اذ لو صح لكان وجوده متوقفا على عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير ممكن بالذات (٢) **مسئلة** الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته فيكون الوجوب الذاتي حصة لتلك الهوية فقط وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية وتكون الوحدة حصة لتلك الهوية من حيث هي وان كانت اذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة (٣) (خواص الممكن لذاته)

مسئلة الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو محال فان قيل انقول بالامكان ممتنع من وجوه الاول ان وجود السواد مثلا ما ان يكون عين كونه سوادا أو غيره فان كان الاول كان قولك السواد يصح أن يكون موجودا أو يصح أن يكون معدوما

مركبا لم يلزم منه تركيب المسند اليه كما لا يلزم من كونه محتاجا الى موصوف به كون الموصوف به محتاجا الى غيره وأيضا الامتناع أيضا مشترك بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير ولا يجب من تركبه تركب في الممتنع لذاته الذي يكون منعيا محضا وقوله في الوجه الثاني القدر المشترك ان كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير هذا خلف فيه نظرا لانه لا يلزم منه الخلف فان من استغناء الجزء لا يلزم استغناء المركب بل انما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركب والمعارضنة التي أوردها محجة على الاشتراك المعنوي في الوجوب واستدلالة على كون الوجوب غير ثبوتي باطل

لما مر

(١) أقول هذه المسئلة هي المعركة بين المتكلمين والفلاسفة لانه يقتضي كون الواجب واجبا من جهة الفاعلية فيكون فعله قديما والمتكلمون لا يسمون هذا وقوله اذا فرضنا اتصافه بأمر موقوف على أمر خارجي فذاته موقوفة على الغير ليس بصحيح لان توقف أمر متعلق بالواجب وغير الواجب لا يوجب توقف الواجب على غير الواجب بل لا يوجب الاتوقف ذلك الأمر على غير الواجب وإضافات السلبيات كلها كذلك وهم يقولون باتصافه بهما فاذا ليس مرادهم من قولهم الواجب لذاته واجب من جميع جهاته هذا بل المراد انه واجب من جميع جهات يتعلق به وحده ولا يتوقف على الغير كما كونه مصدرا ومبدأ لا كونه غير مصدرا عنه ومتأخرا عنه فان بين الاعتبارين فرقا

(٢) أقول الجواب فيه أن يقال لا يصح عليه العدم لان وجوده واجب لذاته وما ذكره ليس بصواب لان عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره وتعليله بعدم توقف وجوده على عدمه سبب عدمه تعليل ماهية الشيء لذاته بعلة غير ذاته

(٣) أقول هذا ممتنع عند الحكماء لانهم يقولون الواحد لا يكون من حيث هو واحدا مصدرا لا كثر من واحد وقوله وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية معناه ان صفاته المتكثرة ممكنة لذواتها والواحد لا يكون الذات مع انما مع الوحدة لا تكون أيضا واحدة ومع الصفات تكون كثيرة وهذا ليس مما ذهب اليه الحكماء ولا المتكلمون الا لاشاعة كما سيحكي شرحه وقوله الوحدة حصة لتلك الهوية واذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة يجري مجرى قول من يقول اذا علم الانسان الواحد كان ذلك الواحد مع علمه به اثنين فان الوحدة هي تعقل العقل لعدم انقسام تلك الهوية

الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها ولا معنى للسمع الا تأثر الصمخ بسبب وصول تموج الهواء اليه وهذا باطل لوجوه اما الاول فلان ترى نصف كرة العالم على غاية عظمتها وانطباع العظيم في الصغير محال ولان ترى الاطوال والعروض وارتسام هذه الابعاد في نقطة المناظر محال واما الثاني فلان اذا سمعنا صوتا علمنا جهته وذلك يدل على اننا أدركنا الصوت في الخارج ولانا نسمع كلام الانسان من وراء الجدار ولو كنا لا نسمع الكلام الا عند وصوله الينا وجب أن لا نسمع الحروف من وراء الجدار لان ذلك التموج لما وصل الى الجدار لم يبق على شكله الاول فيثبت بما ذكرنا أن الابصار والسمع نوعان من الادراك مغايران للعلم واذا ثبت هذا فنقول الدلائل السمعية دالة على كونه تعالى سمعا بصيرا والعقل أيضا يقوى ذلك لما ان هذين النوعين من الادراك من صفات الكمال ويجب وصف الله تعالى بكل الكمالات فوجب علمنا اثبات هذه الصفات الا أن يذكر انهم دليل عقليا يمنع

من اجراء هذه الآيات
والاخبار على ظواهرها
وايكن ذلك معارضة فمن
ادعاها عليه البيان

المسئلة العاشرة

أجمع الانبياء والرسل عليهم
الصلاة والسلام على كونه
تعالى متكلما واثبات
نبوة الانبياء لا تتوقف على
العلم بكونه تعالى متكلما
وحينئذ يتم هذا الدليل
ولان كونه تعالى آمرا
وناهيا من صفات الجلال
ونعوت الكمال والعقل
يقضي اثباته لله تعالى

المسئلة الحادية عشر

في اثبات أنه تعالى عالم
وله علم أهم المهمات في
هذه المسئلة تعيين محل
البحث فنقول انه من علم
شأفاته يحصل بين العالم
وبين المعلوم نسبة مخصوصة
وتلك النسبة هي المسماة
بالشعور والعلم والادراك
فمن ندعى أن هذه النسبة
أمر زائد على الذات ومنهم
من قال ان العلم صفة
حقيقية تقتضي هذه
النسبة ومنهم من قال العلم
صفة حقيقية توجب حالة
أخرى وهي العالمية ثم ان
هذه العالمية توجب تلك
النسبة الخاصة والمتكلمون
يسمون هذه النسبة
بالعقل واما نحن فلان ندعى

جار يا مجرى قولنا الوجود يصح أن يكون موجودا وأن يكون معدوما لكان قولنا يصح أن يكون
موجودا باطل لان الموجود الذي جعلناه موضوعا والذي جعلناه محمولا ان كان واحدا كان ذلك
اضافة لشيء الى نفسه بالامكان وهو محال وان لم يكن واحدا لزم كون الشيء الواحد موجودا مرتين
واما قولنا الوجود يصح أن يكون معدوما فباطل أيضا لانه اذا حكم على أمر بأنه يصح اتصافه بأمر
آخر فذلك يستدعي إمكان تقرر الموصوف مع الوصف والموجودية لا يعقل تقررهما مع المعدومية
فيسهّل أن يكون المحكوم عليه بمعدومة الوجود نفس الموجود واما ان كان الحق هو الثاني كان قولنا
السواد يمكن أن يكون موجودا يرجع حاصله الى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفا بالوجود وذلك
محال على ما تقدم ولانه اذا كان الوجود غير الماهية فالموصوف بالامكان اما الوجود واما الماهية
واما موصوفية الماهية بالوجود وأي واحد من هذه الثلاثة فرض الا كان وصفه فذلك الموصوف
بالامكان اما أن يكون مفردا أو مركبا فان كان الحكم عليه بالامكان يرجع الى تلك الماهية المفردة
لكان معنى الحكم عليه بالامكان ان تلك الماهية المفردة يمكن أن تكون تلك الماهية ويمكن أن لا تكون
فيعود الى التقسيم الاول الذي أبطلناه وان كان مركبا عاد الكلام في أن الامكان صفة لكل واحد
من أجزائه أو لبعض أجزائه على ما تقدم (١) وثانيها أن المحكوم عليه بالامكان اما أن يكون موجودا أو
معدوما فان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل المعدوم لاستحالة الجمع بين الوجود والمعدوم واذا
امتنع حصول المعدوم امتنع حصول إمكان الوجود والمعدوم وان كان معدوما فهو حال المعدوم لا يقبل
الوجود فلا يحصل إمكان الوجود والمعدوم واذا استحالة الخلو عن الوجود والمعدوم وكان كل واحد منهما
متنافيا لا يمكن أن يكون الوجود بالامكان محالا ويمكن تقرير هذا السؤال من وجه آخر وهو أن الممكن اما
أن يكون قد حضر معه سبب وجوده أو لم يحضر وبالتقدير الاول يجب بالتقدير الثاني بمتنعه فيكون
القول بالامكان ممتنعا (٢) وثالثها وهو أن الشيء لو كان ممكنا لكان مكانه اما أن يكون وصفا عديميا

(١) أقول هذا الاشكال لو أضافه الى ما ذكره في صدر الكتاب من السفسطة لكان البق وذلك لان
القابل يكون الوجود عين الماهية يريد بقوله السواد يصح أن يكون موجودا ويصح أن يكون معدوما
اذ من الممكن أن يحدث ما يسمى بعد حدوثه سوادا ويصح أن السواد ينعدم مطلقا وأما عند من يقول
بتغاير السواد والوجود فليس يرجع حاصله الى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفا بالوجود وهو
معدوم فان صاحب الكتاب يعترف عن قريب بأن الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة
ولا واحدة ولا كثيرة فالسواد من حيث هو سواد لا يكون معدوما وقوله المعدوم يمكن أن يصير موصوفا
بالوجود معناه أن الماهية الموصوفة بالمعدوم يمكن أن يزول عنها المعدومية ويحدث بعدها الخاصية
الوجود وان السواد يمكن أن يوجد معناه أن الماهية التي لا يعبر عنها وجودا ولا عدم يمكن أن يتضاف
اليها صفة الوجود واما في الكلام بخط ظاهر

(٢) أقول القسمة في قوله المحكوم عليه بالامكان اما أن يكون موجودا أو معدوما ليست
بمحاصرة لان المفهوم منه أن المحكوم عليه بالامكان اما أن يكون مع الوجود أو مع المعدوم ويعوزة قسم
آخر وهو ان لا يكون مع أحدها وأما قوله فان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل المعدوم يقال
له هذا مسلم اما في غير تلك الحال فلم لا يقبل الوجود وليس حال الماهية اما حال الوجود أو حال المعدوم
لان هذين الحالتين عند اعتبار الماهية مع الغير يمكن أن يقبل أحدهما لا يعينه وهذا الامتناع امتناع
لاحق بشرط الحصول وفي التقرير الثاني الذي قال فيه أن الممكن اما أن يحضر معه سبب وجوده
أو لم يحضر أيضا فيه خلل لان لم يحضر يحتمل أن يحضر معه لم يحضر سبب وجوده أو لم يحضر لا بسبب

الاثبوت هذه النسبة
والذي يدل على كون هذه
النسبة زائدة على الذات
وجوه الاول ان بعد العلم
بذات محتاج الى دليل
متفصل في اثبات كونه
قادرا عالما والمعلوم مغاير
لما هو غير المعلوم الثاني ان
العلم نسبة مخصوصة
والقدرة نسبة أخرى
مخصوصة وأما الذات فهو
موجود قائم بالنفس
ليس من قبيل النسب
والاضافات فوجب التغاير
الثالث انه لو كان العلم
نفس القدرة لكان كل
ما كان معلوما كان
مقدورا وهو باطل لان
الواجب والممتنع معلومان
وغير مقدورين الرابع انا
اذا قلنا الذات ثم قلنا الذات
عامة فاندرك بالضرورة
الفرقة بين ذلك التصور
وبين ذلك التصديق وذلك
يوجب التغاير احتجوا
بان لو كان لله تعالى علم
لكان علمه متعلقا بعين
ما يتعلق به علمنا فوجب
تماثل العلمين فيلزم اما
قدمهما معا أو حدوثهما
معاً قلنا ينتقض بالوجود
فانه من حيث أنه وجود
مفهوم واحد ثم ان وجود
الله تعالى قديم ووجودنا
حادث وقالت الفلاسفة لو

أو وجوديا والاول باطل لانه نقيض للامكان الذي يصح جملة على المعلوم والمحمول على المعلوم معدوم
فيكون الامكان ثبوتيا ضرورة كون أحد النقيضين وجوديا والثاني باطل لانه لو كان ثبوتيا
لزم المحال من وجهين الاول انه اذا كان ثبوتيا كان مساويا لساير الموجودات في أصل الثبوت ومخالفا
لها في خصوصية ماهيته المسماة بالامكان فيكون ثبوته زائدا على ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده
ان كان واجبا لذاته كان الامكان موجودا واجبا لذاته وهو صفة الممكن والموصوف بالوجود
موجود فالممكن موجود ووجوده شرط لقيام ذلك الامكان به وما كان شرط الوجود ما كان واجبا
لذاته كان أولى أن يكون واجبا لذاته فالممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف واما ان كان اتصاف
ماهيته بوجوده على سبيل الامكان كان لا إمكان إمكان آخر ولزم أن يكون إمكان الامكان زائدا
عليه ولزم التسلسل (١) والثاني ان المحقق قبل وجوده يمكن لذاته فلو كان الامكان صفة موجوده
لكان الشيء حال عدمه موصوفا بصفة موجوده وذلك محال (٢) لا يقال الجواب عن الاشكال الاول
ان ذلك انما يتوجه على من يقول الشيء حال وجوده ممكن الوجود أو حال عدمه ممكن لعدم أمامه
يقول حال وجوده ممكن أن يصير معدوما في الزمان الثاني لا يلزم هذا الاشكال وعن الثاني أنه
لا يلزم من صدق قولنا الماهية بشرط كونها موجوده غير قابلة لعدم صدق قولنا الماهية التي هي
أحد أجزاء ذلك المجموع غير قابلة لعدم وعن الثالث أن الامكان وصف ثابت في الذهن لا يتحقق
له في الخارج وعلى هذا التقدير لا يلزم ما ذكرتم لانما يجيب عن الاول من وجهين الاول أن القول
بالامكان الاستقبالي محال لانا اذا حكمنا على الموجود في الحال بأنه يمكن أن يعدم في الاستقبال فلما

وجوده ولا يمكن سبب وجوده الذي هو سبب عدمه فظهر أن الخلل في هذا الكلام كان سبب ان
القسم لم تكن مستوفاة

(١) أقول اما في قوله في ابطال كثيرا لامكان عدمها فماتين حاله وقوله في الوجه الاول من ابطال كونه
ثبوتيا انه لو كان ممكنا لكان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الامكان وكان لا إمكان إمكان آخر ولزم
التسلسل ليس بحق لان الامكان أمر عقلي فاما اعتبار العقل لا إمكان مادية ووجودا حصل فيه إمكان
امكانا وانقطع عند انقطاع اعتباره وهما ذكوة ينبغي ان تحصل وهوان كون الشيء معقولا ينظر فيه
العقل ويعتبر وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للعقل لا ينظر فيه حيث ينظر في ماهية آلة للعقل بل انما
ينظر به مثلا العقل بعقل السماء ولا يحكم عليه بالحكم بل بعقل ان المعقول بتلك الصورة هو السماء
وهو جوهر ثم اذا نظر في تلك الصورة اي يجعلها معقولا منظرها اليها لا في النظر الى غيرها
وجدناها عرضا موجودا في محل هو عقله ممكن الوجود وهكذا الامكان هو كآلة للعقل بها يعرف حال
الممكن في ان وجوده كيف يعرض لماهية ولا ينظر في كون الامكان موجودا أو غير موجود أو
جوهر أو عرض أو واجب أو ممكن ان ينظر في وجوده أو مكانه أو جوبه أو جوهرية أو عرضية
لم يكن بذلك الاعتبار إمكانا لشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكن في ذاته ووجوده غير ماهيته
واذا تقرر هذا فالامكان من حيث هو إمكان لا يوصف بكونه موجودا أو غير موجود وممكن أو غير ممكن
واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حيث لا إمكانا بل يكون له إمكان آخر فيحقق هذا حتى ينكشف جملة
اعتراضات هذا المفاضل على الامكان وعلى أمثاله وتزول الحيرة التي عرضت له وتعرض لمن
تبع مقالته

(٢) قد مر ان الامكان صفة للمصور المسند الى الوجود الخارج عن الشيء حال عدمه يكون متصورا
فيكون موصوفا بالامكان

جعلت له صفة لكانت تلك الصفة مفتقرة الى تلك الذات فتكون ممكنة ولا بد لها من مؤثر وذلك المؤثر هو تلك الذات والقابل أيضا هو تلك الذات فالشيء الواحد يكون قابلا وفاعلا معا وهو محال والجواب أن هذا يشكل بلوازم الماهيات مثل فردية الثلاثة وزوجية الأربعة فان فاعلها وقابلها ليس الا تلك الماهيات **المسئلة الثانية عشر** هذه النسبة المخصوصة والاضافات المخصوصة المسماة بالقدره وبالعلم لاشدائها أمور غير قائمة بأنفسها بل مالم توجد ذات قائمة بنفسها تكون هذه المفهومات صفات لها فانه يمتنع وجودها اذا ثبت هذا فنقول انها مفتقرة الى الغير فتكون ممكنة لذواتها فلا بد لها من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله تعالى فتكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والاضافات ثم لا يمتنع في العقل أن تكون تلك الذات موجبة لصفات أخرى حقيقية أو اضافية ثم ان تلك

أن يقال امكان العدم الاستقبالي حاصل في الحال أو يقال امكان العدم الاستقبالي لا يحصل الا في الاستقبال والاول محال لان العدم في الاستقبال من حيث انه في الاستقبال موقوف على حصول الاستقبال وحصول الاستقبال محال في الحال فحصول العدم الاستقبالي من حيث انه عدم استقبالي موقوف على حضور شرط محال والموقوف على المحال محال فالعدم الاستقبالي ممتنع حضوره في الحال واذا استحال حصول العدم الاستقبالي في الحال لا يمكن حصوله الا في الاستقبال كان امكان حصوله حاصل في الاستقبال لا في الحال فان قلت انه وان كان بهذا الشرط ممتنع الحصول في الحال لكنه غير ممتنع في الاستقبال ونحن انما أثبتنا هذه الامكان بالنسبة الى الاستقبال (قلت) الامكان نسبة والنسبة لا توجد الا بعد وجود المنقسمين فالامكان بالنسبة الى الاستقبال لا يوجد الا عند وجود الاستقبال فحصوله بالحال محال وأما الثاني وهو أن يقال امكان العدم الاستقبالي لا يحصل الا عند حضور الاستقبال فهو محال أيضا اذ كان ذلك حكما بالامكان على الشيء بالنسبة الى زمانه الحاضر لان الاستقبال عند حضوره يصير حالا ويثبذ يعود اول الاشكال الثاني وان سلمنا الامكان الاستقبالي لكن الاشكال المذكور لا يندفع لان قولنا انه في الحال يمكن أن يصير معدوما في الاستقبال يقتضي امكان صيرورة هويته محكوما عليهم بالعدم ولو كانت هويته عين الوجود لكان ذلك حكما باتصال الوجود بالعدم فيعود الاشكال المذكور (١) وعن السؤال الثاني أن شرط كون الشيء قابلا للشيء كون القابل خاليا عما ينافي المقبول فاذا كان وجود الماهية وعدمها ينافيان الامكان والماهية لا تخلو عنهما فعدمها يمتنع خلوها عما ينافي الامكان فيمتنع اتصافها بالامكان (٢) وعن الثالث أن حكم الذهن بالامكان اما أن يكون مطابقا للحكم عليه أولا يكون فان لم يكن مطابقا كان جهلا وكان حاصله أن الذهن حكم بالامكان على ما ليس في نفسه ممكنا وان كان مطابقا كان الشيء في نفسه ممكنا فيعود الاشكال المذكور في انه يمتنع أو عدمي ولان امكان الشيء وصف للشيء والذهني شيء آخر مغاير للشيء المحكوم عليه بالامكان ووصف الشيء يستحيل قيامه بنفسه بذلك الشيء الا أن يقال ان المراد من قولنا امكان الشيء أمر حاصل في الذهن أن العلم بالامكان حاصل في الذهن وهذا حق لكنه لا يندفع السؤال لان البحث واقع عن نفس الامكان لا عن العلم بالامكان (٣) والجواب ان كون الماهيات المتغيرة ممكنة لا مره فوري والتشكيك في الضروريات لا يستحق الجواب

(١) أقول تصور الاستقبال في الحال معقول والماهية لا من حيث هي موجودة أو غير موجودة مسندة الى الوجود الخارج في الاستقبال أو الى عدمه ليست بمنعذرة العقل والامكان الاستثنائي هو الذي يلحق ذلك المتصور عند ذلك الاسناد والنظر في ان امكان العدم يحصل في الحال أو في الاستقبال ليس نظرا في الامكان من حيث كونه امكانا بل فيه انه من حيث صورته في العقل وهو حاصل في وقت العقل من حيث هي صورة عقلية ومتعلق بالاستقبال من حيث هو امكان ولا يلزم منه محال واما ان الامكان نسبة اضافية لا يتحقق الا عند تحقق المنقسمين فقد ظهر ان منسبته حاصل في التصور متعلق بالاستقبال وأما قوله في الوجه الثاني لا يمكن الامكان الاستقبالي ان كان العدم الاستقبالي لا يحصل الا عند حصول الاستقبال فباطل لانه لا يتوقف على حصول الاستقبال بل يتوقف على تصور الاستقبال وما في كلامه معلوم الفساد بامر

(٢) أقول الماهية لا تخلو عن الوجود أو العدم في الخارج أما عند العقل فتخلو عن اعتبارها والامكان صفة لها من حيث هي كذلك مسندة الى الوجود أو الى العدم

(٣) أقول قد مر ان المطابقة أين تعبر وأين لا تعبر وتصور الامكان ليس بحكم حق يطابق فيه

الصفات توجب هذه
النسب والاضافات وعقول
البشر قاصرة عن الوصول
الى هذه المضائق
المسئلة الثالثة عشر
قالت المعتزلة ان الله تعالى
مريد بارادة حادثة لافي
محل وهذا عندنا باطل
لوجوه الاول ان تلك
الارادة لو كانت حادثة لما
أمكن احدائها الابارادة
أخرى ولزم التسلسل وهو
محال الثاني ان تلك
الارادة اذا وجدت لافي
محل وذات الله تعالى قابلة
للمصفة المريدية وسائر
الاحياء يقبلون هذه
المريدية فلم تكن تلك
الارادة بايجاب المريدية لله
تعالى أولى من ايجاب المريدية
لغير الله تعالى وعند هذا
يلزم توافقي جميع الاحياء
في صفة المريدية وهو
محال وليس لهم أن يقولوا
ان اختصاصها بالله أولى
لانه تعالى لافي محل وهذه
الارادة أيضا لافي محل
فهذه المناسبة هناك أتم
لانا نقول كونه تعالى لافي
محل قيد عديمي فلا يصلح
للتأثير في هذا الترجيح
الثالث ان تلك الارادة لما
أوجبت المريدية لله تعالى
فقد حدث لله تعالى صفة
المريدية لكننا قد دللنا

كما في شبه السوفسطائية (١) الممكن لا يوجد ولا يعدم الاسباب منفصل لانها
لما استويا بالنسبة اليه استحال الترجيح بالمنفصل فان قيل قولكم لما استويا امتنع الترجيح المرجح
ان ادعيت انه أمر يديهي فهو ممنوع فانما لما عرضناه هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف
الانثني وجدنا الثانية أظهر والتفاوت يدل على تطرق الاحتمال بوجه ما الى الاول وعند قيام احتمال
النقيض لا يبقى اليقين التام فان ادعيت انه برهاني فأين البرهان سلما صحة ما ذكرته لكنه معارض
بأمور أولها لو افتقر الممكن الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما أن تكون وصفا ممتوتا
أولا تكون والقسمان باطلان فاقول بالمؤثرية باطل وانما قلنا انه يستحيل أن يكون ممتوتا لان ثبوته
اما في الدهن فقط أو فيه وفي الخارج والاول باطل لان الذي وجد في الدهن ولا يكون مطابقا للخارج
جهل كمن اعتقد أن العالم قديم مع أنه لا يكون في نفسه كذلك فلو كان حكم الدهن بالمؤثرية غير مطابق
للخارج كان ذلك الحكم جهلا فلا يكون الشيء في نفسه مؤثرا ولان كون الشيء مؤثرا في غيره صفة لذلك
الشيء وكانت حاصلة قبل الاذهان وصفه الشيء يستحيل قياسه بغيره الا أن يقال الموجود في الدهن هو
العلم بالمؤثر لكن ذلك لا يفيده كما تقدم وأما الثاني وهو أن يكون له ثبوت في الخارج فهو إما أن يكون
نفس المؤثر والاثر أو أمر مغاير لهما والاول باطل لاننا قد علم ذات المؤثر وذات الاثر مع الشيء في
كون ذلك المؤثر مؤثرا في ذلك الاثر كما اذا علمنا العالم وعلمنا قدرة الله ولكن لانهم أن المؤثر فيه قدرة
الله الا برهان منفصل والمعلوم مغاير للجهول ولان مؤثرية قدرة الله تعالى في العالم ليست نفس قدرته
ولان مؤثرية الشيء في الاثر نسبة بينهما والنسبة بين الشئين تتوقف على وجود المنتسبين والمتوقف
على الشيء مغاير له وإما ان كانت المؤثرية أمرا زائدا فهو إما أن يكون من العوارض العارضة لذات المؤثر
وإما أن لا يكون كذلك بل يكون موجودا قائما بنفسه لان كونه عارضا للشيء آخر غير معقول وان
كان الاول كان ممكنا لانه مفتقرا الى المؤثر فيؤثر به المؤثر فيه زائدة عليه ولزم التسلسل وهو محال
وبتقدير تسليمه فالمحال لازم من وجه آخر لان التسلسل انما يعقل لو فرضنا أمورا متتالية الى غير
النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد متلوا بصاحبه لولم تكن بينه وبين متلوه غيره اسكن ذلك محال لان
تأثير المتلوي في التالي متوسطا بينهما وقد كان لا متوسطا هذا خلف وان كانت المؤثرية جوهر قائما بذاته
فهو محال لان مؤثرية الشيء في الاثر نسبة بين الاثر والمؤثر والنسبة بين الشئين لا يعقل أن يكون
جوهر قائما بنفسه على تقدير التسليم فالمؤثر في وجوده هذا الممكن هذا الجوهر أو ذاك أو هما وعلى
التقدير ان يكون مؤثرية ذات المؤثر في وجوده الممكن زائدة عليه ولزم التسلسل وانما قلنا انه
لا يجوز أن يكون المؤثرية صفة عديمة لانها تنقض اللامؤثرية التي يصح حملها على العدم والمجهول
على العدم عدم ونقيض العدم ثبوت فالمؤثرية أمر ثبوتي ولان الشيء الذي لا يكون مؤثرا فصار مؤثرا
فالمؤثرية حصلت بعد ان لم تكن فهي صفة وجودية ولا يجوز فيما اذا صارت الذات عالمة بعد ان لم
تكن أن لا يكون العلم أمرا وجوديا وذلك نهاية الجهل له فظهر بما ذكرنا فساد كون المؤثرية صفة
ثبوتية وكونها صفة عديمة فاذا القول بالمؤثرية باطل وثانها أن المؤثر إما أن يؤثر في الاثر حال وجود
الوجود وان اعتبر فيه المطابقة فيجب ان يكون مطابقا لما في العقل لانه اعتبار عقل كما هو والامكان من
حيث هو قائم بالذهن ليس باسكان ومن حيث هو متعلق بمقتضوا لا بغير حصوله في الدهن ولا حصوله
وهذا الخبط يعرض من عدم التمييز بين الاعتبار العقلية والامور الخارجية
(١) أقول قد أنصف ههنا في شبه هذا الشبه بتلك الشبه الا انه كان يجب ان يوردها هناك فان هذا
الموضع موضع التحقيق لا التشكيك

الاثر أو حال عدمه والاول باطل لاستحالة اتحاد الموجود والثاني باطل لان حال العدم لا أثر له ولا
 ولا تأثير له لان التأثير ان كان عين حصول الاثر عن المؤثر بحيث لا أثر فلا تأثير وان كان مغايرا قال كلام
 فيها كالسكلام في الاول وثالثها ان المؤثر اما ان يكون تأثيره في الماهية أو في الوجود أو في انصاف
 الماهية بالوجود والاول محال لان كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير فلو كان كون السواد
 سوادا بالغير لزم أن لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وهذا محال لان السواد يستحيل أن يصير
 غير السواد لا يقال نحن لا نقول السواد مع كونه سوادا يصير موصوفا بأنه ليس بسواد بل نقول يفتي
 السواد ولا يفتي لا نقول اذا قلنا يفتي السواد فهذه قضية وكل قضية موضوع ومحمول لا محالة
 والموضوع لا بد من تقريره حال الحكم بحصول ذلك المحمول أو سلبه عنه فاذا قلنا السواد يفتي فالموضوع
 هو السواد فلا بد أن يكون السواد متقرا حال ذلك الفناء وان كان الفاني هو السواد أيضا لزم أن يكون
 السواد متقرا في هذه الحالة فيلزم عند صدق قولنا السواد معدوم كون السواد متقرا أو غير متقرا
 وأما ان قيل المؤثر أثر في الوجود فذلك محال والالزم أن لا يفتي الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك
 التأثير وهو محال على ما مر وأما الثالث وهو أن يقال المؤثر أثر في موصوفية الماهية بالوجود فنقول
 أولا لا يجوز أن تكون موصوفية الماهية بالوجود أمرا وجوديا لانها بتقدير أن تكون أمرا وجوديا
 لم تكن جوهر قائما بذاته بل تكون صفة للماهية فيلزم موصوفية الماهية بها زائدة عليه ولزم التسلسل
 واذا لم تكن الموصوفية أمرا ثبوتيا استحالة جعلها اثرا للمؤثر أصلا ثم بتقدير أن تكون أمرا ثبوتيا استحالة
 استنادها الى المؤثر لان المؤثر اما أن يؤثر في ماهيته أو في وجوده ويعود التقسيم المتقدم واذ ثبت انه
 لا يجوز استناد الماهية والوجود وانتساب أحدهما الى الآخر الى المؤثر كانت الموصوفية بالوجود
 غنية عن المؤثر فثبت أن القول بالتأثير باطل ورابعها أنه لو افترق ترجع أحد طرفي الممكن على الآخر
 الى المرجع لا فتقر رجحان العدم على الوجود الى المرجع لكن ذلك محال لان المرجع مؤثر في الترجيح
 والمؤثر لا بد له من أثر والعدم يفتي محض فيستحيل استناده الى المؤثر فان قلت علة العدم عدم العلة قلت
 هذا خطأ لانه العلة مناقضة للعلة التي هي عدم فالعلة ثبوتية فالوصف بها ثابت والافعال معدوم
 موصوف بالوجود وهو محال ولان العدم لا يتميز فيه ولا تعدد ولا هوية فيستحيل جعله علة
 والبعض مع الاول والجواب ان تلك القضية بدئية والتفاوت بينهما وبين سائر البديهيات محال في
 العقل وان حاولنا البرهان قلنا الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل بعد ان لم يكن كان
 وصفا وجوديا يستدعي موصوفا وجودا وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من
 شيء آخر يعرض ذلك الوجوب له بالنسبة الى ذلك الممكن وذلك هو الاثر (أما المعارضة الاولى)
 فدفعه لان ذلك التقسيم قد يتوجه فيما يعلم وجوده بالضرورة كما لو قيل لو كنت أنا موجودا في
 هذه الساعة لكان كوني فيها اما أن يكون عدما وهو محال لانه تقيض اللاكون فيه او هو عدمي وتقيض
 العدم ثبوت أو يكون ثبوتيا وهو اما عين الذات فيلزم أن لا تبقى الذات عند ما لا يبقى حصوله في تلك
 الساعة أو زائد عليه فيكون ذلك الزائد حاصلا في تلك الساعة ولزم التسلسل ولما كان حصوله
 في هذه الساعة يفتي الى هذه الاقسام الباطلة وجب أن لا يكون له حصول في هذه الساعة فظهر
 أن هذا التقسيم مبطل للبديهيات (وأما المعارضة الثانية) فهي كذلك أيضا لانه أحداث فان كان في
 محل البحث لكن لا نزاع في الحدوث والتقسيم الذي ذكرتموه بدفعه لانه يقال ان حدث هذا الصوت
 فلا فاما أن يكون حدوثه حال وجوده أو حال عدمه فانه حدث حال عدمه وجوده فقد وجد الموجود
 وان حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه فظهر أن هذا التقسيم مبطل لضروريات (وأما المعارضة

على أن حدوث الصفة
 في ذات الله تعالى محال
 في المسئلة الرابعة عشر
 قال قوم من فقهاء ما وراء
 النهر صفة الخلق مغايرة
 لصفة القدرة وقال الاكثرون
 ليس كذلك لما وجدوه
 الاول ان صفة القدرة
 صفة مؤثرة على سبيل الصحة
 وصفة الخلق ان كانت
 مؤثرة على سبيل الصحة
 أيضا كانت هذه الصفة
 غير صفة القدرة وان كانت
 مؤثرة على سبيل الوجوب
 لزم كونه تعالى مؤثرا
 بالاجاب لا بالاختيار وذلك
 باطل وأيضا فهو لو كونه
 موصوفا بالقدرة يلزم ان
 يكون تأثيره على سبيل
 الصحة ولكونه موصوفا
 بهذه الصفة يلزم ان يكون
 تأثيره على سبيل الوجوب
 فيلزم ان يكون المؤثر الواحد
 مؤثرا على سبيل الصحة وعلى
 سبيل الوجوب معا وهو محال
 وأيضا ان كانت القدرة
 صالحة للتأثير لم يمتنع وقوع
 الخلق بالقدرة وحينئذ
 لا يمكن الاستدلال بحدوث
 الخلق على هذه الصفة
 وان لم تكن القدرة صالحة
 للتأثير وجب ان لا تكون
 القدرة قدرة وهـ ومحال
 أيضا فهذا الخلق ان كان
 قد يلزم من قدمه قدم

المخلوق وان كان محدثا
افتقر الى خلق آخر ولم
التسلسل واحتج القائلون
بأثبات هذه الصفة بان
قالوا نعم انه تعالى قادر على
خلق الشمس والافكار
الكثيرة في هذا العالم لكنه
ما خلقها فصدق هذا النقيض
والاثبات يدل على الفرق
بين كونه تعالى قادرا وبين
كونه خالقا ثم نقول هذا
الخلق اما ان يكون عين
المخلوق واما ان يكون صفة
قائمة بذات الله تعالى تقتضي
وجود هذا المخلوق والاول
باطل لان العقل يقول انما
وجد هذا المخلوق لان الله
تعالى خلقه فيعمل وجود
المخلوق بتخليق الله تعالى
ايامه فلو كان هذا التخليق
عين وجود ذلك المخلوق
لكان قولنا انما وجد ذلك
المخلوق باذن الله تعالى خلقه
جاريا مجرى قولنا انما
وجد ذلك المخلوق لنفسه
ومعلوم انه باطل لانه لو وجد
لنفسه لامتنع وجوده بايجاد
الله تعالى وذلك يوجب نفي
الصانع ولان كونه تعالى
خالقا صفة والمخلوق ليس
صفة وذلك يوجب التغاير
ولما بطل هذا القسم ثبت
ان كونه تعالى خالقا لذلك
المخلوق مغاير لذلك المخلوق
وهذه الابحاث عجيبة

الثالثة) فهي أيضا كذلك لانه يقال له ان حدث هذا الصوت لكان الحادث اما الماهية أو الوجود
أو موصوفة الماهية بالوجود فان كان الاول فقد اذنت قلب ما ليس بصوت صوتا وان كان الثاني فقد انقلب
ما ليس بوجود وجودا وكذا الثالث فظهر ان هذا التقسيم مبطل للبداهيات وهنا اشكال وهو ان
القادحين في البداهيات ان يقولوا لما عجزتم عن القدرح في مقدمات هذا التقسيم مع انكم علمتم ان
نتيجته باطلة لزم منه تطرق القدرح الى البداهيات (وأما المعارضة الرابعة) فدعوة لان العدم نفي محض
فيستحيل وصفه بالرجحان فلا يحرم لا يفتقر الى مرجح (١) (ومسئلة) الممكن لذاته لا يجوز ان يكون

(١) أقول التفاوت بين قولنا رجع أحد المتساويين يكون لمرجح وبين قولنا الواحد نصف
الاثنين يدل على تطرق الاحتمال الى الاول فلا يكون تعيينا تاما ليس بصحيح لان التفاوت يمكن ان يكون
بسبب التفاوت في تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم اما في الحكم نفسه فلا يتفاوت كما ذكر
هو أيضا في الجواب وأما اقامه برهانه على ذلك الحكم الضروري فليس بشئ لان وجوب الممكن يقتضي
لوجود الموصوف به لا يمكن ان يكون قائما بغيره لانه وصف للممكن وصف الشئ يستحيل ان يقوم بغيره
والقائم بالمؤثر ان كان ولا بد منه فهو واجب لا الوجوب والحق ان ذلك الوجوب أمر عقلي كسائر
الصفات ويكون قائما بالنصير من الممكن عند الحكم بحدوده وأقول من رأى ان البرهان الذي اقامه
سبني على حكم هو قوله الممكن ما لم يجب له وجود وهذا القضية لا يصح الحكم فيها الا اذا علم ان كل مسبب
فله سبب وفي قولنا رجع أحد المتساويين يحتاج الى مرجح هذا المعنى بعينه موجود ولكن بعبارة أخرى
فاذا البرهان الذي اقامه سبني على ما يتضمنه الحكم البديهي المذكور الذي عدل عنه الى ذلك البرهان
فقد وضع من ذلك ان ذلك البرهان فضله غير محتاج اليه وأما المعارضة الاولى فالمؤثرية المذكورة
فيها أمراضا فيثبت في العقل عند عقل صدور الامر عن المؤثر فان عقل ذلك يقتضي ثبوت أمر في
العقل هو المؤثرية كما في سائر الاضافات وعدم مطابقتها للخارج لا يقتضي كونه جهلا فان ذلك انما يكون
جهلا اذا حكم بثبوت في الخارج ولم يثبت في الخارج اعتقاد كون العالم قديما مع كونه ليس بقديم الذي
يمثل به في الجهل يدل على ما ذكرنا على ما أورده في مثاله وعدم مطابقتها لا يقتضي أيضا ان لا يكون
شئ مؤثرا أصلا كما قال بل اذا حكم بثبوت في العقل فقط فطابقته بثبوت في العقل دون الخارج وقوله
المؤثرية صفة قبل الاذهان وصفه الشئ يستحيل قيامه بغيره بخوابه ان كون الشئ بحيث لو عفا له
عقل حصل لعقله اضافة لذلك الشئ الى غيره هو الحاصل قبل الاذهان لا الذي يحصل في العقل فان
ذلك يستحيل ان يحصل قبل وجود العقل وأما قوله الا أن يقال الوجود في الذهن هو العلم بالمؤثرية
ليكن ذلك لا يفيد لما تقدم فبحوايه الصريح ان المؤثرية غير العلم بالمؤثرية مع كونها ثابتة بين في العقل
لما أحال عليه فيما تقدم والقول في باقي كلامه في فساد كون المؤثرية بثبوتية ظاهرة ما ذكرنا وأما
محتجه على ان المؤثرية ثابتة لانها تنقيض اللاحقة مؤثرية فقدم بيان فسادها واستدل به بتعدد المؤثرية
على كونها بثبوتية لا يقتضي كونها بثبوتية الا في العقل كما في سائر الاضافات وقوله في الجواب ان
مثل هذه التقسيمات مبطل للبداهيات كما اذا قيل كوني في هذه الساعة اما ان يكون تاما أو
لا يكون الى آخر كلامه ليس كما قاله لان الوجود في الزمان أمر عقلي يعرض لانتكون مشروط بوجود
الزمان المتعلق به ونعني كون المتسكون بحيث يصلح ان يعرض له ذلك عند فناء الزمان ولا يتسلسل ولا يلزم
منه ما يبطل البداهيات وأما المعارضة الثانية فسمي التأثير بانه يحصل اما في حال وجود الاثر أو في
حال عدمه وهما باطلان فليس كذلك لانه ان أراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس بمستحيل ان يؤثر
المؤثر في الاثر في زمان وجود الاثر لان العلة مع معلولها تكون هذه الصفة وان أراد به مغايرته المؤثر للاثر

احد طرفيه اولى من الآخر لانه مع تلك الاولوية اما ان يمكن طريان الطرف الآخر اولا يمكن فان
 امكن فاما ان يكون طريانه لسبب اولا لسبب فان كان لسبب لم تكن تلك الاولوية كافية في بقاء الطرف
 الراجع بل لابد معها من عدم سبب الطرف المرجوح وان كان لا لسبب فقد وقع الممكن الموجد
 لالعله وهذا محال لان احدا اتساوي بين اقوى من المرجوح فلما امتنع الوقوع حال التساوي فلان يمتنع
 حال المرجوحية كان ذلك اولى وان لم يمكن طريان المرجوح كان الراجع واجبا والمرجوح ممتنعا (١)
مسألة ربحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملتحق بوجوب اما السابق فلانه ما لم يترجح
 صدوره عن المؤثر على لاصدوره عنه لم يوجد وقد دللنا على ان الراجع لا يحصل الا مع الوجوب واما

الداتية فذلك مستحيل وانما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين
 يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم وقوله في الجواب ان
 هذه القسمة مبطله للضروريات باطل ودال على تحيره في أمثال هذه المواضع وقد يمكن ان يقال فيه
 ما يقول المتأخرون من المتكلمين الذين يقولون بمقارنة العلة والمعلول في الزمان فانهم يقولون الذي يوجد
 في الآن الثاني يصدر من موجد في الآن الذي قبله فيكون التأثير سابقا على الاثر بان يقع بالقياس
 الى ما يحصل بعده سواء كان الاثر موجودا في ذلك الآن بتأثير آخر أو معدوما ويكون الاثر في آن التأثير
 غير موجود في الآن الذي يصير وجوده لا يكون مقارنا لعدمه واما في المعارضة الثالثة فقوله تأثير
 المؤثر اما في الماهية أو في الوجود أو في اتصاف الماهية بالوجود يجب ان يانه في الماهية قوله ذلك
 محال لان كون السواد سوادا بالغير يجب ان لا يكون السواد سوادا عند عدم الغير جوابه انه اذا فرض
 السواد وجب سواديته بسبب العرض وجوبا لاحقا مترتبا على الفرض ومع ذلك الوجوب يمتنع
 تأثير المؤثر فيه فانه يكون إيجادا لما فرض موجودا ما قبل فرضه سوادا فيمكن ان يوجد المؤثر السواد
 على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده وقد ورد الفرق بين الوجودين في المنطق
 وهذه مخالطة من جهة اللفظ المشترك لان الوجوب يدل على المعنيين بالاشركة اللفظية وأيضا اذا قلنا
 ففي السواد معناه ان السواد الحاصل في زمان ليس بحاصل في زمان بعده ويكون حمل غير الحاصل على
 المتصور منه لا على الموجود الخارجي فان الوضع والحمل يكونان في العقول ولا يكونان في الخارج أصلا
 وهكذا القول في حصول الوجود من موجد وان قيل تأثير المؤثر في جعل الماهية بالوجود كما هو رأى
 القائلين بان المعدوم شيء لم يتعلق ذلك بوصفية الماهية بالوجود لان ذلك أمر اضافي يحصل بعد اتصافها
 به والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية الى الوجود ولا يلزم ما ذكره من المحال وظاهر من قوله في الجواب
 عن هذه المعارضة خطئه وتحيره وقدحه لسبب ذلك تارة في النظريات وتارة في البديهيات واما المعارضة
 الرابعة فقوله افتقار العدم الى مرجح محال لان العدم نفي محض ليس بشيء لان عدم الممكن المتساوي
 الطرفين ليس نفيًا محضًا وتساوي طرفي وجوده وعدمه لا يكون الا في العقل لمرجح لا يكون الاعقليا
 وعدم العلة ليس بنفي محض وهو يكفي في ترجيح العقلي ولا يكونه ممازعا عن عدم المعلول في العقل يجوز
 ان يعمل ذلك العدم في العقل وقوله العلية مناقضة للاعلية الى آخره فقد مر وجه القاطع فيه
 وجوابه عن هذه المعارضة ليس بجواب عنها انما هو توكيد للمعارضة

(١) أقول ما ذكره يقتضي نفي الاولوية مطلقا ولقائل ان يقول طرف الاول يكون أكثر وقوعا وأشد
 عند الوقوع أو أقل شربا للوقوع وأنت ما بطلت ذلك وقد قيل في ربحان العدم في الموجودات الغير
 القارة كالصوت والحركة ان العدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء واجيب عنه بان كلاهما في الممكن
 لذاته لا في الممتنع بغيره وبقاء الغير القارة ممتنع بغيره

المسألة الخامسة عشر الكلام صفة مقابلة لهذه
 الحروف والاصوات
 والدليل عليه وهو ان
 الالفاظ الدالة على الامر
 مختلفة بحسب اختلاف
 اللغات وحقيقة الامر ماهية
 واحدة فوجب التغاير
 وأيضا اللفظ الذي يفيد
 الامر انما يفيد له لاجل الوضع
 والاصطلاح وكون الامر
 امر ماهية ذاتية لا يمكن
 تغيرها بحسب تغير الاوضاع
 فوجب التغاير فنثبت ان
 الامر ماهية قائمة بالنفي يعبر
 عنها بالعبارة المختلفة اذا
 ثبت هذا فنقول تلك الماهية
 ليست عبارة عن ارادة
 المأمور به لانه تعالى أمر
 الكافر بالايمن وسنقيم
 البراهين اليقينية على انه
 تعالى يمتنع ان يريد الايمان من
 الكافر فوجدناه ثابتا
 الامر بدون الارادة فوجب
 التغاير فنثبت ان الامر والنهي
 معاني حقيقة قائمة بنفوس
 المتكلمين ويعبر عنها بالفاظ
 مختلفة

المسألة السادسة عشر كلام الله تعالى قديم وابد
 عليه المنقول والمعقول أما
 المنقول فقوله تعالى (فه الامر
 من قبل ومن بعد) ثابت
 الامر لله من قبل جميع
 الاشياء فلو كان أمر الله مختلفا

لا لاحق فلان وجوده ينافي عدمه فكان منافيا لامكان عدمه فكان مستلزما للوجوب واعلم ان شيئا من الممكنات لا يتفل عن هذين الوجوبين لكنهما خارجان لادخالن (١) **مسئلة** **﴿**علة الحاجة الى المؤثر الامكان لا الحدوث لان الحدوث كيفية في وجود الحادث فيكون متأخر عنه والوجود متأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياجه الى الوجود المتأخر عن علة احتياجه اليه فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب احتجوا بان علة الحاجة لو كانت هي الامكان لزم احتياج عدم الممكن الى المؤثر وهو محال لان التأثير يستدعي حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون أثرا والجواب ما قبل ان علة العدم عدم العلة وفيه ما فيه (٢) **مسئلة** **﴿**الممكن حال بقاءه لا يستغنى عن المؤثر لان علة الحاجة الامكان والامكان ضروري للزوم لما هيبة الممكن وهي ابدأ محتاجة لا يقال انه حال البقاء أولى بالوجود وتلك الاولوية مانعة من احتياجه الى المؤثر لاننا نقول هذه الاولوية المنغنية عن المرجح ان كانت حاصلة حال الحدوث لزم استغناء الممكن من المؤثر حال الحدوث والافهم وأمر حادث حال البقاء ولولا ما حصل الاستقرار والشيء حال استمراره فمقتضى المرجح احتجوا بان المؤثر حال بقاء الاثر اما ان يكون له أثر ولا يكون فان كان له أثر فذلك الاثر اما الوجود الذي كان حاصلا وهو محال لان تحصيل الحاصل محال أو امر جديد اذا كان المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي وان لم يكن له أثر أصلا استحالة ان يكون له فيه تأثير والجواب ان لا نفي بالتأثير فتحصيل أمر جديد ببقاء الاثر بقاء المؤثر (٣) **﴿**تقسيم الموجودات على رأي المتكلمين **﴿**

لزم حصول الامر من قبل نفسه وهو محال والثاني قوله تعالى (ألا له الخلق والامر) ميز بين الخلق وبين الامر فوجب ان لا يكون الامر داخلا في الخلق والثالث ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول أعوذ بكلمات الله التامات فوصف كلمات الله تعالى بالتمام والمحدث لا يكون تاما والرابع ان الكلام من صفات الكمال فلو كان محدثا لكانت ذاته خالية عن صفات الكمال قبل حدوثه والخالي عن الكمال ناقص وذلك على الله محال والخامس انما بينا ان كونه تعالى أمرا وانما هي من صفات الكمال ولا يمكن ان يكون ذلك عين هذه العبارات بل لابد وان تكون صفات تدل عليها هذه العبارات فلو كانت تلك الصفات حادثة لزم ان تكون ذاته محالا للحوادث وهو محال والسادس ان الكلام لو كان حادثا لكان اما ان يقوم بذات الله تعالى أو بغيره أو لا يقوم بمحل فلو قام بذات الله تعالى لزم كونه محالا للحوادث وهو محال وان قام بغيره فهو أيضا محال لانه لو جاز ان يكون متكاملا بكلام قائم بغيره لجاز ان

(١) أقول قدم تقرير هذين الوجهين والفرق بينهما فيما مضى ولما كان الممكن لذاته لا يتفل عن الوجود أو عن العدم فهو لا يتفل كل واحد من حاله عن هذين الوجوبين لوجوده أو لعدمه ولا يقتضي شيئا منهما كما لا يقتضي أحد الطرفين لذاته وهو مني قوله لكنهما خارجان لادخالن (٢) أقول الحدوث هو كون الوجود مسبقا بالعدم فهو الوجود الموصوف به والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها والوجود الموصوف به متأخر عن تأثيره وجده بالذات تأخيرا معلولا عن العلة وتأثير الموجد متأخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود تأخيرا بالطبع واحتياج الاثر متأخر عن علته بالذات وجميعها أربع تأخرات اثنتان بالطبع واثنتان بالذات وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة للاحتياج وقد قالوا في معارضة الامكان صفة لا يمكن فهو متأخر عنه والممكن متأخر عن تأثير المؤثر فيه والتأثير متأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته وهو فاسد ولان الممكن الموصوف بالامكان ليس متأخرا عن تأثير المؤثر نعم المتأخر عنه وجوده أو عدمه المتأخرين عن ذاته اللذين بسببهما احتياج الى مؤثر ثم الى علة الاحتياج والقائلون بكون الامكان علة الحاجة هم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين والقائلون بكون الحدوث علة لها هم الاقدمون منهم وقولهم لو كان الامكان علة الحاجة لزم احتياج العدم الى مؤثر وهو محال ليس بشيء لان عدم المعلول ليس نفيًا صرفا ولا مانع من ان يكون معلولا لعدم العلة كما مر أقول فيه وقد تبين ان ذلك مشتمل على فساد

(٣) أقول القول بأن الممكن حال بقاءه محتاج الى المؤثر هو قول الحكماء والمتأخرين من المتكلمين بعض منهم يفرقون بين الموجد وبين الملقى والاعتراض بان المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر تأثير أم لا يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون له أثر بقاء حال العدم وتحصيل الحاصل انما لزم من الحق ان المؤثر بقيد البقاء بعد الاحداث وقوله وان كان أمرا جديدا كان المؤثر مؤثرا في الجديد في الباقي جوابه هم تأثيره بعد الاحداث في أمر جديده والبقاء فان غير الاحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار له ما قبله في الذي كان ما قبله وقوله في الجواب لان نفي بالتأثير فتحصيل أمر جديد ببقاء الاثر

الموجود اما ان يكون قديما او حديثا اما القديم فهو لا اول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى والمحدث
 ما لوجوده اول وهو ما عدا ما قالت الفلاسفة مفهوم قولنا كان الله في الازل موجودا اما ان يكون عديميا
 او وجوديا والاول باطل والالكان قولنا ما كان موجودا في الازل ثبوتيا فيكون المعدوم موصوفا
 بالوصف الوجودي وهو محال فثبت ان ذلك المفهوم وجودي وهو اما ان يكون عين الله تعالى او غيره
 والاول محال لان كونه في الازل غير حاصل الآن والالكان الآن هو الازل وكل ما وجد الآن وجد في الازل
 هذا خلف لكن ذاته حاصلة الآن فكونه في الازل أمر زائد على ذاته وذلك الامر كان موجودا في الازل وقد
 كان في الازل مع الله تعالى غيره ثم ذلك الغير هو الذي يلحقه معنى كان ويكون لذاته وذلك هو الزمان والزمان
 موجود في الاول قال المتكلمون معنى كون الله تعالى قديما اننا لو قدرنا أزمنة لا أول لها لكان الله
 تعالى موجودا معها بأسرها وبما يعبر ذلك اننا لو اعتبرنا الزمان في ماهية الحدوث والقدم لكن ذلك
 الزمان اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما مع انه ليس له زمان آخر فقد صار القدم معقولا من
 غير اعتبار الزمان واذا عقل ذلك في موضع فليعقل ذلك في كل موضع وان كان حادثا لم يعتبر في حدوثه
 زمان آخر لا سيما ان يكون للزمان زمان آخر واذا عقل الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان
 فليعقل مثله في سائر المواضع (١) فخواص القديم والمحدث (٢) مسألة (٣) اتفق المتكلمون على ان
 القديم يستحيل اسناده الى الفاعل واتفقت الفلاسفة على انه غير ممكن زمانا فان العالم قديم عندهم زمانا
 مع انه فعل الله تعالى وعندى ان الخلاف في هذا المقام لفظي لان المتكلمين لم ينعوا اسناد القديم الى
 المؤثر الموجب بالذات ولذلك زعموا مثبتا لحوال من ان عالمية الله تعالى وعلمه قديمان مع ان العالمية معللة
 بالعلم وزعم أبو هاشم ان العالمية والقادرية والحسية والوجودية معللة بحالة خامسة مع ان الكل قديم
 وزعم أبو الحسين ان العالمية حالة معللة بالذات وهو لا يوافق كذا يمتنعون عن اطلاق لفظ القديم على
 هذه الأحوال لكنهم يعطون المعنى في الحقيقة (٢) وأما الفلاسفة فانهم انما جاوزوا اسناد العالم الى

لبقاء المؤثر ليس بشئ لان البقاء المستفاد من المؤثر أمر جديد لولاه لكان الاثر عاليا يبق
 (١) أقول صفات الله تعالى عند من يقول بكونها زائدة على ذاته ليست بصفات له وذلك كان من
 الصواب أن يقول وهو الله وصفاته وفي المحدث يقول وهو ما عدا وصفاته والشبهة التي أوردها
 الفلاسفة اخترعها هؤلاء لجلهم وايسر بشئ فانه قال كان الله موجودا في الازل صفة ثبوتية لانه تقيض
 ما كان كذلك ولو كان التقيض ثبوتيا لكان المعدوم موصوفا بصفة ثبوتية أقول قد مر ما في هذه
 الطريقة من الغلط وأيضا يقتضي كان الله موجودا في الازل ما كان الله موجودا في الازل وهو قضية
 ولا يكون شئ من المعدومات موصوفا بهذه الصفة وان جعل بازائه شئ كان معدوما موجودا في الازل
 حتى يصير ذلك المعدوم موصوفا بانه لم يكن في الازل لم تكن هذه القضية تقيضا للاولى لانهما
 موضوعهما وان أراد بذلك أن الكون واللا كون متناقضان والكون محمول على الله واللا كون محمول
 على المعدوم فيكون الكون وجوديا كان ارادة قضيتين بدل مفردين حشو والكلام على مثل هذه
 المناقضة وفسادها ما ذكرناه مرارا وللفلاسفة شبهة غير هذه في قدم الزمان ما أتى ذكرها والجواب عنها
 وقوله قال المتكلمون معنى كون الله قديما اننا لو قدرنا أزمنة لانهاية لها لكان الله معها كلام لم يرتضيه
 كل المتكلمين فان كون الشئ مع الشئ لا يتحقق الا فيما كان في زمان أو تقدر زمان والمحققون منهم
 يقولون معناها انه غير مسبوق بغيره لا يقال ان السابق أيضا لا يتحقق الا بتقدير زمان لانهم
 يقولون ساب السابق منه لا يقتضي كونه زمانيا
 (٢) أقول انما ذهب المتكلمون الى أن القديم يستحيل اسناده الى الفاعل لا لقوله هم عليه الحاجة

بالعلم

المسئلة السابعة عشر
 قالت الحنابلة كلام الله تعالى ليس الا للحروف والاصوات وهي قدعة أزلية وأطبق العقلاء على أن الذي قاله محمد للضروريات ثم الذي يدل على بطلانه وجهان الوجه الاول انه اما ان يقال انه تكلم بهذه الحروف دفعة واحدة أو على التعاقب فان كان الاول لم يحصل منها هذه الكلمات التي نسمعها لان التي نسمعها حروف متعاقبة فثبت لا يكون هذا القرآن المسموع قديما وان كان الثاني فالاول لما انقضى كان محدثا لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه والثاني لما حصل بعد عدمه كان حادثا والوجه الثاني أن هذه الحروف والاصوات قائمة بالسنننا وخلقنا فلو كانت هذه الحروف والاصوات نفس صفة الله تعالى لزم أن تكون صفة الله وكلته حالة في ذات كل أحد من الناس ثم ان النصارى لما أثبتوا حلول كلمة الله تعالى في عيسى عليه السلام وحده كفرهم جمهور المسلمين فالذي ثبت هذا الحلول في حق كل أحد من الناس

البارى تعالى لكنه عندهم موجب بالذات حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلا بالاختيار لما جوزوا كونه موجد للعالم القديم فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز اسناد القديم الى الموجب القديم وامتناع اسناده الى المختار (١) المسئلة الثامنة اهل السنة رضى الله عنهم أثبتوا القدماء وهي ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته والمعتزلة بالغوا في انكاره لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الاول مع الذات فعلى هذا الثابت في الازل أمور كثيرة ولا معنى القديم الا ذلك وأما القول بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على انكاره لكنهم عولوا فيه على السمع لان دليل التمانع لا يدل الا على نفي قديم قادر ولا شيء فلا (٢) وأما الحر يانيون فقد أثبتوا خمس من القدماء حيوان فاعلان البارى والنفس وعنوان النفس ما يكون مبدأ للحياة وهي الارواح البشرية والسحابة وواحد منفعل وهو الهوى واثنان لاحيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والقضاء اما قدم البارى تعالى فالدليل عامه مشهور واما قدم النفس والهوى فهو بناء على أن كل محدث مسبوق بمادة فقالوا لو كانت النفس حادثة لكانت لها مادة ومادتها ان كانت حادثة افتقرت الى مادة أخرى لا الى نهاية ولزم التسلسل وان كانت قديمة فهو المطلوب وأما الهوى فان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة فهو المطلوب وأما الدهر وهو الزمان فلانه غير قابل للعدم لان كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده به - دية زمانية فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما فهذا محال فاذا قد لزم من فرض عدمه لذاته محال فيكون واجبا لذاته وأما القضاء فهو أيضا واجب لذاته لان الواجب لذاته هو الذي يشهد

هو الحادث فان هذا القول يختص ببعضهم كما مر لكن لقولهم بان ما سوى الله تعالى وصفاته محدث ولا احوال التي ذكرها عند مثبتها ليست بوجوده ولا معدومة فلا يوصف بالقدم على ما ذكره وفي تفسير القديم بما لا أول له وجوده الا أن تغير التفسير وتقول القديم ما لا أول له ثبوت على أن الوجود والثبوت عنده مترادفان لكنه نقول ههنا ما قال المتكلمون وائس عند بعضهم منهاها واحد أو أبو الحسين لا يقول بالحال لكنه يقول العلم صفة لله قديمة معللة بالذات وأما أصحاب أبي الحسن الاشعري فيقولون بصفات قديمة لكنهم يقولون لا هي الذات ولا غير هاتين فلا ذلك لا يطلبون المعلولية عليها والحق في أن جميعهم اعطوا معنى القديم في الحقيقة على هذه الصفات معه فان إثباتهم عن اطلاق لفظ القديم عليها ليس بحقيقى

(١) أقول اختلفوا أيضا في معنى الاختيار فان الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذى يفسر المتكلمون الاختيار به وذلك انهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تعالى دائما والمتكلمون ينقون دوام الصدور عنه ويقول بعضهم بوجوب الصدور فطرنا الى قدرته وإرادته وينفي بعضهم وجوب الصدور عنه أصلا ويقولون انه تعالى يختار أحد الطرفين المتساويين على الآخر لا مرجح

(٢) أقول اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لان القدماء عبارة عن أشياء متغيرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغير الا في الدوات اما في الصفات فلا يقولون بالتغير ولا في الصفات مع الدوات على ما ذهب اليه أبو الحسن الاشعري والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة هو قول أبي هاشم وحده فانه عال القادرية والحلية بحالة خامسة هي الالهية والمسلمين أدلة على نفي القدماء منها بيان أن كل محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى واما بدليل التمانع فلا يمكن نفي قدماء اذ كانوا احياء عالمين مريدون الا انهم غير قادرين لان امتناع التمانع انما يثبت عند أكثر القادرين واما الادلة السمعية فكثيرة

صريح الفطرة باستناع ارتفاعه والقضاء كذلك لانه لو ارتفعت لما بقيت الجهات متميزة بحسب
الاشارات وذلك غير معتول (١) **مسئلة** زعم عبد الله بن سعيد منا ان التقدم صفة وزعمت الكرامية
ان الحدوث صفة وهم باطلان لان التقدم لو كان صفة لكانت قدعة والحدوث لو كان صفة لكانت حادثة
ولزم التسلسل (٢) **مسئلة** زعمت الفلاسفة ان كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة أما المادة
فلان المحدث مسبوق بالامكان فهو صفة وجودية مغايرة لصفة اقتدار القادر عليه موقوفة على كونه
ممكنة في نفسه اذ لو كان امكانها نفس صحة اقتدار القادر عليها لزم توقف الشيء على نفسه فثبت ان الامكان
صفة موجودة وهي سابقة على وجود الممكن فيستدعي محلا وهو المادة والجواب عنها ما رفي **مسئلة**
المعدوم (٣) وأما المدة فقالوا كل محدث فعدمه قبل وجوده فتلك القبلية ليست نفس العدم فان العدم
قبل كالعدم بعد وليس القبل بعدوهي صفة وجودية فتستدعي موصوفا موجودا قبل ذلك الحادث شيء
موصوف بالقبالية لا الى أول فمنا قبلات لأولها والذي يلحقه القبلية لذاته هو الزمان فهنا زمان لأول
له والجواب ان تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب ان يكون بالزمان لكان تقدم كل واحد من أجزاء
الزمان على وجوده بالزمان ولكان تقدم الباري تعالى على هذا الجزء من الزمان بالزمان فيلزم ان يكون
الله تعالى زمانيا وان يكون الزمان زمانيا فاما محالان (٤) **مسئلة** العدم لا يجمع على القديم ولما
كانت هذه المسئلة احدي مقدمات مسئلة الحدوث رأينا ان نذكر برهانها هناك **مسئلة** تقسيم الممكنات على
رأى الحكماء **مسئلة** فنقول الحال قد يكون سببا لتوأم المحل اما بان يقتضي الحال وجود المحل ثم يصير نفسه

(١) أقول هذه حكاية مذهبهم وما يتلخ من كون دلالتهم عليه ومال ابن زكريا الطيب الرازي الى
ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوما بالقول في القدماء الخمسة وسيأتي القول في كل واحد منها

(٢) أقول لا يلزم على عبد الله بن سعيد شيء لانه يقول كل ما ليس التقدم داخل في مفهومه فاذا وصف
بالقدم احتج الى صفة زائدة عليه هي التقدم وأما العدم فلا يحتاج لكونه لذاته قدما ولا كرامية أن
يقولوا صفة الحدوث ليست موجودة على ما رفي كيف يوصف بالحدوث ولهم ان يقولوا الصفات
لا توصف بالقدم والحدوث لان الاتصاف بهما من شأن الذات

(٣) أقول ما رفي **مسئلة** المعدوم ان الامكان لا يجوز ان يكون ثابتا لالعدم لان الذات
المعدومة تمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن ان تتصف بالامكان ثم انه حكم بصحة في
مجتهم الثانية بانه يقتضي الا لا كان المحمول عليه الذي فيجب ان يكون ثابتا وهما لم يجعل الامكان
صفة لمعدوم بل انما وجب لكونه ثابتا ان يكون الموصوف به موجودا وان كان ما يؤل اليه الممكن
معدوما والتحقيق في هذا الموضع هو ان الامكان يقع بالاشتراك الا فتى عندهم على معنيين أحدهما
ما يقابل الامتناع وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والامتنع من التصورات ولا
يلزم من انصاف انما هي بها كونها مادة والثاني الاستعداد وهو موجود عندهم معدود في نوع من
أنواع جنس الكيف واذا كان موجودا وعرضا وغير باقي بعد الخروج الى الفعل فيحتاج لاحالة قبل
الخروج الى محل وهو المادة فهذا البحث مهم يجب ان يكون في اثبات ذلك العرض ونفيه

(٤) أقول انهم يتولون القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته واغير الزمان بسبب الزمان والوجود والعدم
لا يدخل الزمان في مفهومهما احتاجا في صيرورتها بعد وقبل الى زمان أما أجزاء الزمان فلا تحتاج
الى غير أنفسها ولا العدم بالقياس اليها في كونها بعدا وقبل الى غيرها وأما الباري تعالى وكل ما هو علة
الزمان أو شرط وجوده فلا يكون في الزمان ولا معه الا في التوهم حيث يقيسها الوهم على الزمانيات
فهذا ما قالوه ههنا

يكون كفره أغلظ من كفر
النصارى بكثير واحتجوا
على قولهم بان كلام الله تعالى
مسموع بدليل قوله تعالى
(وان أحد من المشركين
استجارك فأجره حتى يسمع
كلام الله) وهذا يدل على
ان كلام الله مسموع فلما
دل الدليل على ان كلام الله
قديم وجب ان تكون هذه
الحروف المسموعة قدعة
والجواب ان المسموع هو
هذه الحروف المتعاقبة
وكونها متعاقبة يقتضي انها
حدثت بعد انقضاء غيرها
ومنى كان الامر كذلك كان
اعلم الضرورى حاصل
بامتناع كونها قدعة
مسئلة الثامنة عشر
قال الا كثرون من أهل
السنة كلام الله تعالى
واحد والمعة تترلة أظهر وا
التعجب منه وقالوا الامر
والنهي والخبر والاستخبار
حقائق مختلفة فاقول بان
الكلام من الواحد دمع
كونه واحدا أمر ونهي
وخبر واستخبار يقتضي
كون الحقائق الكثيرة حقيقة
واحدة وذلك باطل بالمديهة
واعلم ان عندنا الامر عبارة
عن الاعلام بحلول العقاب
وكذلك النهي وأما الاستفهام
فانه ايضا اعلام مخصوص
فيرجع حاصل جميع

الاقسام الى الاخبار وكما
لا يمنع ان يكون العلم الواحد
علما بالاشياء الكثيرة
فكذلك لا يمنع ان يكون
الخبر الواحد خبرا عن الاشياء
الكثيرة

المسئلة التاسعة عشر
انه تعالى باق لذاته خالفا
للشئ مري لذاته واجب
الوجود لذاته والواجب لذاته
يمتنع ان يكون واجبا لغيره
فيمتنع كونه باقيا بالبقاء
وايضاً لو كان باقيا بالبقاء
لمكان كون بقائه بقاءه ان
كان لبقاء آخر لم يتسلسل
وان كان ابقاء الذات لم
الدور وان كان لنفسه
فحينئذ يكون ابقاء باقيا
لنفسه والذات باقية ببقاء
البقاء فكان البقاء واجب
الوجود لذاته والذات واجبة
الوجود لغيره فحينئذ تنقلب
الذات صفة والصفة ذاتا
وهو محال

المسئلة العشرون
اعلم انه لا يلزم من عدم
الدليل على الشئ عدم
الدلول ألا ترى ان في الازل
لم يوجد ما يدل على وجود
الله تعالى فلو لم يلزم من عدم
الدليل عدم الدلول لزم
الحكم بكون الله تعالى حادثا
وهذا محال اذا ثبت هذا
فنقول هذه الصفات التي
عرفناها وجب الافرار بها

حالة فيه أو بان يقتضي الاثر حلول مؤثره فيه وعلى هذين التقديرين لا يلزم منه الدور فالمحل المتقوم بنفسه
المقوم لما يحل فيه يسمى بالموضوع وهو أخص من المحل فيكون عدمه أعم من عدم المحل (١) اذا عرفت
هذا فنقول الممكن اما ان يكون في الموضوع وهو العرض أولا يكون وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون في
المحل وهو الصورة أو يكون محلا وهو الهيولى أو مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء
أولا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وهو اما أن يكون متعلقا بالاجسام تتعلق التدبير وهو النفس أولا
يكون وهو العقل واما العرض وهو اما ان يقتضي نسبة أو قسمة أو لاقسمة ولا قسمة اما النسبة فبصفة
اقسام الالين وهو الحصول في المكان والتميز وهو الحصول في الزمان أو في ظرفه والمضاف وهو النسبة
المتكررة والملا و يقال له الجدة أيضا وهو كون الشئ محاطا بغيره الذي ينتقل بانتقاله وان يفعل
وهو التأثير وان يفعل وهو التأثير والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب
وما بين تلك الأجزاء وبين الامور الخارجية عنها من النسب اما العرض الذي يقتضي القسمة فاما ان
يكون بحيث يتقسم الى أجزاء مشتركة في حد واحد وهو الحكم المتصل أولا يشترك في حد واحد
وهو الحكم المنفصل اما المتصل فاما ان تكون الأجزاء متحدة فيه بحيث توجد معا واما ان لا يكون كذلك
فالاول هو الحكم المتصل القار للذات وهو اما ان يكون ذا بعد واحد وهو الخط أو ذا بعدين وهو السطح
أو ذا ثلاثة أبعاد وهو الجسم التعليمي واما الذي لا يكون قارا للذات فهو الزمان فقط واما المنفصل فهو
العدد واما العرض الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة فهو الكيف واقسامه أربعة أحدها المحسوسات
بالحواس الخمسة وثانيها الكيفيات النفسانية وثالثها التهيؤ اما لا يدفع وهو القوة أو لا تأثير وهو
اللاقوة ورابعها الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة كالاستقامة والانحناء واما المنفصلة كالأولية
والتركيب والتقدم والتأخر (٢) اما المتكلمون فقد أنكروا وجود الاعراض النسبية اما الاضافة
فلا نهالو كانت موجودة لكانت في محل وحدها في محلها نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحل فكانت

(١) أقول المحل قابل للمحال فلا يكون عندهم فاعلا فيه فالقول بان يقتضي الاثر حلول مؤثره فيه غير
معقول عندهم والمراد ههنا من المحال الذي يكون سببا لقوام المحل ههنا هو الصورة ومن المحل الهيولى
ويريدون بهذا البيان ان استناع الانفكاك بينهما لا يحتاج كل واحد منهما الى الآخر لا يقتضي الدور
والمحال الذي لا يتقوم به محله هو العرض ومحله الموضوع

(٢) أقول في قوله أو مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء نظر فان الحكماء
لا يستعملون الاستقراء ههنا ولا يحتاجون اليه بل يقسمون الجوهر الى الجسم وأجزائه والى ما ليس
بجسم ولا بالأجزاء وهذه قسمة حاضرة ويسمون القسم الاول بالمادى والقسم الثاني بالمفارق ويقسمون
الاول الى نفس المادة والى ما يقوم بها والى ما يتقوم بها والاول هو الهيولى والثاني هو الصورة وهما
جزأ الجسم والثالث هو الجسم واما المفارق فاما ان يتصرف في الماديات أولا يتصرف وهما النفس
والعقل وأسماء أنواع الكيف اما النوع الاول فسمى بالانفعاليات والانفعالات والاول راحة
كثرة الدم والثاني غير راحة كثرة الخجل واما النوع الثاني فسمى بالحال والملاكة اما الخجل
فسمى راحة الزوال كغضب الحاميم واما الملاكة فسمي الزوال كصحة الصحاح واما النوع الثالث فسمى
بالقوة والملاكة واسم القوة لدفع قسمة فان الصلابة قوة وهي تهيؤ لان لا يتفعل بسرعة والبطولة قوة
واسم يتأثر عن شئ بل هو ما يقطع ذوالحركة بسببه مسافة قليلة فالقوة اسم لا استعداد نسبة تفعل الشئ
بسهولة أو تفعل بعسر والملاكة اسم لا استعداد نسبة تفعل بعسر أو تفعل بسهولة والنوع الرابع
ليس له اسم غير ما ذكر

غير ذاتها وذلك الغير أيضا يكون حالاً في المحل فيكون حلوله زائداً ولزم انقسلسل ولان كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون موجوداً معه في ذلك الزمان فلو كانت تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى ولان الاضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ما هيتهابناء على ان الوجود وصف مشترك فيه بين كل الموجودات فحصل وجودها لما هيتهابناء إضافة بين وجودها وما هيتهابناء وتلك الاضافة سابقة على تحقق الاضافة الموجودة فيكون الشيء موجوداً قبل نفسه هذا خلف وأما نسبة الشيء الى الزمان فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة أخرى الى ذلك الزمان ولزم انقسلسل وكذا التأثير لو كان صفة زائدة لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها مفتقرة الى مؤثر وكان تأثير المؤثر فيها صفة أخرى ولزم انقسلسل وكذا القبول لو كان صفة زائدة لكانت موصوفية الذات بما صفة أخرى ولزم انقسلسل (١) أما الحكما فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بأن كون السماء فوق الارض مثلاً امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد وهو ليس امر اعمد ميالاً الى الشيء فلا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً فالفوقية التي حصلت بعد العلم لا تكون عدمية والالكان في الشيء عدمياً وهو محال فالفوقية امر ثبوتي وليست هي نفس الذات لان الجسم من حيث انه جسم غير مقول بالقياس الى الغير ومن حيث انه فوق مقول بالقياس الى الغير ولان الشيء قد لا يكون فوق ثم يصير فوقاً فالذات بانية في الحالين والفوقية غير حاصلة في الحالين (٢) ثم ان معمر من قدماء المتكلمين أثبت لقوة هذه الحجة هذه

(١) أقول لو كانت هذه المقولات نسباً لكانت أنواع الجنس عال هو النسبة ولم تكن أجناساً عالية وهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذاتها بل بما يعرض لها النسب الاضافة فان مفهومها النسبة وتستدعي تكرار النسبة وأما كون الاضافة عرضاً حالاً في محل فالحال في ذلك المحل لا يكون اضافة بل الاضافة تفرض للحال الى المحل وللحال الى الحال بعد الحلول كما تفرض للرأس ولذي الرأس والتحقيق ههنا ان وجود الاضافة الحقيقية لا يكون الا في العقل ولا يكون في الخارج الا ككون الموجود بحيث يحدث في العقل من تصوره الاضافة فان ولادة شخص من شخص أمر موجود في الخارج واذا تصوره العاقل بعقل أبوة في أحدها وبنوة في الآخر ولا يلزم انقسلسل لان الابوة اذا عرضت لشخص وان كان ذلك العرض اضافة أخرى لكنها لا تكون بابوة أخرى فاذا لا تنقسلسل الابوة وتلك الاضافة أيضاً امر عقلي ولا تنقسلسل لانها تنقطع عند وقوف العقل وهم يقولون ان الله تعالى صفات اضافة كالاول والآخروالحال والرازق والمبدع والصانع وغير ذلك يلتزمون القول بهذه الصفات غير المعية الزمانية لله تعالى وأما قوله حصول الوجود للماهية اضافة بينهما فليس بشيء لان الاضافة ههنا ليست الا بمعنى الانضمام وليس ذلك مانحاً فيه وكون الشيء في الزمان نسبة ككون الجسم في المكان الذي يقول بوجوده المتكلم وأما النسبة فيلحقها بعد ثبوتها وأما التأثير فليس كل تأثير من هذه المقولة بل يريدون التأثير الصادر عن المؤثر في زمان غير قار الذات كقطع السكين اللحم فان الجزأين لا يقعان في زمان واحد فالحاشية الخاصة بالسكين حين يقال له هو ذاتية تنقطع لاقبله ولا بعده هي المعنية بان يفعل وقس عليه الانفعال والنسبة انما تعرض للعقل بين القاطع والمقطوع والانصاف يقتضي ان يتقل مذاهب الخصوم على ما ذهبوا للتلايق الثاليتين شناعة بسبب سوء العقل

(٢) أقول كون الشيء عقلياً كفوقية السماء يبين كونه فرضياً فان تخيلية السماء بما يفرض بل العقلي هو الذي يجب ان يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء وأما الفرضي فهو الذي يفرضه الفارض وان كان محالاً والذهن يشتملها ويجب ان يفهم كل واحد منهما للتلايق بسبب الاشتباه غلط

فاما اثبات الحصر فلم يدل عليه دليل فوجب التوقف فيه وصفة الحلال وندوت الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر

(الباب الخامس)

في بقية الكلام في الصفات

وفيه مسائل

(المسئلة الاولى)

أطبق أهل السنة على ان الله تعالى يصح أن يرى وانكرت الفلاسفة والمعتزلة والكرامية والمجسمة ذلك اما انكار الفلاسفة والمعتزلة فظاهراً وأما انكار الكرامية والحنابلة فلاهم أطبقوا على أنه تعالى لولم يكن جسماً وفي مكان لا تمتنع رؤيته وأهم المهمات تعين محل النزاع فنقول الادراك ثلاثة مراتب أحدها وهو أضعفها معرفة الشيء لا بحسب ذاته بل بواسطة آثاره كما يتعرف من وجود البناء ان ههنا بابنا ومن وجود النقش ان ههنا نقاشاً وثانيها وهو أوسطها أن نعرف الشيء بحسب ذاته المخصوصة كما اذا عرفنا السواد من حيث هو سواد والبياض من حيث هو بياض وثالثها وهو أكملها كما اذا أبعرنا بالعين السواد

والبياض فان يديه
العقل جازمة بأن هذه
المرتبة في الكشف والجلال
أكمل من المرتبة المتقدمة
اذ عرفت هذا فنقول
أطبق أهل العلم على أنه
يمكن معرفة الله تعالى بالوجه
الاول وهل يمكن معرفته
بالوجه الثاني فيه اختلاف
وهل يمكن معرفته بالوجه
الثالث بمعنى أنه هل يمكن
أن يحصل للبشر نوع أدراك
نسبته الى ذات الله تعالى
كنسبة الابصار الى
المبصرات في قوة الظهور
والجلال هذا هو المراد من
قولنا أنه تصح رؤية الله
تعالى أم لا وعند هذا يظهر
أن من قال العلم الضروري
حاصل بامتناعه فهو
جاهل مكابر واحتج الجمهور
من الاصحاب بأن قالوا لا
شأن انا نرى الطويل
والعريض ولا معنى
للتويل والعريض الا
جواهر متألفة في سمت
مخصوص وذلك يدل على
أن الجواهر مرتبة ولا نزاع
أيضا أن الألوان مرتبة
فثبت أن صحة الرؤية حكم
مشترك فيه بين الجواهر
والاعراس والحكم المشترك
فيه لا بد له من علة مشتركة
فيها والمشارك بين الجوهر
والعرض أما حدوث

الاعراض النسبية ولم يجدوا فعلا لتسلسلات المذكورة فالتمسوا ما ثبتت اعراضها لانهاية لها يقوم كل واحد
منها بالآخر وقال المتكلمون هذا باطل لان كل عدد موجود فله نصف ونصفه أقل من كله وكل ما كان
أقل من غيره فهو متناه ونصفه متناه في العدد وكل ما نصفه متناه فكله متناه لانه ضعف المتناهي قال
معمر لا نسلم أن كل عدد فله نصف بل ذلك من خواص العدد المتناهي سلمنا لكن لم قلت بأن كل ما كان
أقل من غيره فهو متناه ليس ان مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته وتضعيف الالف مرارا لانهاية
لها أقل من تضعيف الالفين مرارا لانهاية لها (١) ونحن نقول صحة الفلاسفة على إثبات النسب يقتضي
كون المتقدم والمتأخر صفتين موجودتين وذلك محال لان الاضافتين توجدان معا ومحلاهما اوجدان
معا فالقبل موجود مع البعد هذا خلاف ولا نأخذكم على اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه ماضيا
والمفهوم من كونه ماضيا ليس أمراسليا لانه صار ماضيا بعدما لم يكن ماضيا فاذا هو ثبوت وليس ثبوت
في الزمن فقط فاننا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فذلك اليوم ماض في نفسه وليس عبارة عن نفس
ذلك اليوم لانه حين كان حاضرا لم يكن ماضيا فليز أن يكون وصف كونه ماضيا عرضا حقيقيا قائما به
حال عدمه فيكون الوجود قائما بالعدم وهو محال (٢) وأما الوضع وهو كيفية الجلوس مثلا فان أريد به
ما لكل واحد من آخر الجسم من اليمين ومماسه الغير فلا نزاع في ثبوت وان عني به أمر وراء ذلك قائم
بمجموع الاجزاء فهو محال لاستحالة حلول الواحد في المحال الكثيرة لا يقال لم لا يجوز أن يقال انه
عرضت لمجموع تلك الاجزاء وحدة باعتبارها صارت واحدة وحينئذ لا يلزم من قيام هيئة الوضع بها
قيام الواحد بها كغير من الواحد لاننا نقول لا شكل في كيفية قيام تلك الوحدة بها كالأشكال في قيام
هيئة الوضع بها فان كان بسبب وحدة أخرى سابقة لزم التسلسل وكذا القول في المالك (٣) اما الكميات
المتصلة فليس لاه في السطح الانهاية الجسم ونهاية الشيء هي أن يعني ذلك الشيء وهذا لا يكون أمرا
وجوديا وكذا القول في النقطة والخط وأيضا السطح لو كان عرضا محالا في الجسم المنقسم في الجهات

(١) أقول غير المتناهي لا يصير متناهيا بنقصان كل شيء منه والشيء ربما يكون متناهيا من جهة
غير متناه من وجه فلهذه خواص المتناهي من الوجه الاول وخواص غير المتناهي من الوجه الآخر وهذا
كتضعيف الالف والالفين مرارا لانهاية لها فيكون أحد غير المتناهيين نصف الآخر ولا يلزم منه تناهي
أحدهما

(٢) أقول قد بينا أن الاضافة تنزل عند تصور المضافين والمتقدم والمتأخر موجودان في التصور
معا ولا يلزم ذلك قيام موجود بغيره بل يلزم حدوث معقول تصور وذلك غير محال وقد عرفت أن ذلك
ثابت في نفس الامر من غير الفرض وليس بالذهن الصرف

(٣) أقول الهيئة المسماة بالوضع انما تحصل في الاجزاء بعد صيرورتها جهة واحدة وكذلك الزاوية
والشكل وليس ذلك لحلول العرض الواحد في محال كثيرة انما هو حلول عرض واحد في محل واحد
ينقسم باعتبار غير اعتبار وحدته ولم يدل على استحالة ذلك دليل وأما الوحدة فهي التي تجعل المجموع
واحدا وإذا اعتبر فيه عدم الانقسام بوجه مأملا كعشرة فانها لا تنقسم من حيث هي عشرة وان انقسمت
من حيث هي أحدها أجزاء العشرة وقد تكرر الوحدة حين يقال وحدة واحدة ولا يلزم منه ثبوت فان
موضوع الوحدة الاولى هو الشيء الذي يقال انه واحد وموضوع الوحدة الثانية هو الوحدة الاولى
واذا لم تتكرر الموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل من الوحدات عدد وليس قيام الوحدة بالموضوع
المنقسم محتاجا الى وحدة تسبقها بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك المجموع
ولا يلزم التسلسل

الثلاثة والحال في الشيء الذي يكون كذلك يتقسم في الجهات الثلاثة فيكون جسماً هذا خلف (١) وأما الزمان فهو مقدار الحركة عند اسطاط ليس فقد احتجوا على أنه لا يجوز أن يكون موجوداً بأمور أولها أنه لو كان موجوداً لكان إما أن يكون قاراً الذات فيكون الحاضر عين الماضي فيكون الحادث اليوم حادثاً زمان الطوفان هذا خلف أولاً يكون قاراً الذات وحينئذ يقضي العقل بأن جزأ منه كان موجوداً ولم يبق الآن فان جزأ منه حصل الآن والماضي والآن ذو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان فلو كان أمراً وجودياً لزم التسلسل وهو محال (٢) وثانيها أن الزمان إما الماضي والمستقبل أو الحال ولا شأن بالماضي والمستقبل معدومان أما الحال فهو الآن وهو إما أن يكون منقسماً أولاً يكون فان كان منقسماً لم توجد أجزاءه معاً فلا يكون الذي فرضناه موجوداً موجوداً هذا خلف وإن لم يكن منقسماً كان عدمه دفعة لا محالة وعند فناءه يحدث أمر آخر دفعة فيلزم منه تنافي الآفات ويلزم منه تركب الجسم من نقط متتابعة هذا خلف (٣) وثالثها الزمان لو كان موجوداً لكان واجب الوجود لذاته وفساد التالي يدل على فساد المقدم وبيان الشرطية أنه لو كان موجوداً وفرضناه قابلاً لعدم فليقرض أنه عدم فيكون عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبل وهذه البعدية لا تتحقق الا عند تحقق الزمان فاذا يلزم من فرض عدم الزمان وجوده وذلك محال فاذا جحد فرض عدمه يستلزم المحال فاذا كان فرض عدمه محال فهو واجب لذاته وانما قلنا أنه يستحيل أن يكون واجباً لذاته لأن كل جزء منه حادث ويمكن

(١) أقول السطح ليس هو فناء الجسم فقط فان الفناء لا يقبل الاشارة الحسية والسطح يقبلها والتحقيق يقتضي ان هناك ثلاثة أمور فناء للجسم في جهة معينة من جهاته ومقدار ذو طول وعرض فقط واضافة تعرض للفناء فيقال له بحسب تلك النهاية جسم ذي نهاية والمقدار موجود بسببه يقبل الاشارة والفناء ليس بعدم محض بل عدم أحد ابعاد الجسم وهو ثخنه والاضافة عارضة لها متأخرة عنها ور بما يعتبر السطح وحده من حيث هو مقدار وذلك موضوع لعلم الهندسة وكذلك الخط والنقطة ولا يلزم من حصول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلاث كاتقسام الجسم لان ذلك يكون حكم العرض الساري في محله وليس السطح ولا الخط ولا النقطة من الاعراض السارية في محلها وكذلك الوحدة والوضع وغير ذلك لا ينقسم باتقسام المحل فهذا هو تقريرهم في هذا الموضع

(٢) أقول ان كان الزمان قاراً الذات لا يكون الحاضر عين الماضي بل يكون معاً في الجسم الذي هو قاراً الذات ولا يلزم منه ان يكون جزء منه وهو عين الجزء الآخر وأما اذا كان الزمان غير قاراً الذات ولم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم منه ان يكون للزمان زمان لان القلبية والبعدية لا جزاء الزمان لانهما فيكون جزءاً مقدماً على جزء لا بزمان غيرهما بل بذاتهما ولا يلزم منه التسلسل

(٣) أقول الزمان إما الماضي وإما المستقبل وليس له تسم هو الآن انما الآن فصل مشترك بين الماضي والمستقبل كالنقطة في الخط والماضي الحرف ليس بعدم مطلقاً انما هو معدوم في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي وكلاهما في الآن وكل واحد منهما موجود في حده وليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقاً فالسما معدوم في البيت وليس بعدم في موضعه ولو كان الآن جزءاً من الزمان لما أسكن قسمة الزمان الى قسمين مثلاً نقول من الغداة الى الآن ومن الآن الى العشاء فان كان الآن جزءاً لم تكن القسمة صحيحة ولا أسكن قسمة مدة دار من الزمان الى قسمين فالآن موجود وهو عرض حال في الزمان كالفصل المشترك في الخط وليس بجزء من الزمان وفنائه لا يغير زمان فلا يلزم منه تنافي الآفات

أو الوجود والحادث لا يصلح لاملية لان الحدوث عبارة عن وجود بعد عدم والقييد العدمي لا يصلح للعلية فوجب ان تكون العلة هي الوجود والله تعالى موجود فوجب القول بصحة رؤيته وهذا عندي ضيف لانه يقال الجوهر والعرض محالون فان فصحة المخلوقة حكم مشترك بينهما فلا بد من علة مشتركة والمشارك اما الحدوث واما الوجود والحادث باطل بما ذكرناه فبقي الوجه ودفعه ان يصح كونه تعالى محالاً وكما كان هذا باطل فكذلك ما ذكرناه باطل وأيضاً فان ادرك بالأمس الطويل والعريض وتذكر الحرارة والبرودة فصحة الملوئية حكم مشترك ونسوق الكلام الى آخره حتى يلزم صحة كونه تعالى ملموساً واتزامه مدفوع في بديهته العقل والمختار عندنا ان نقول الدلائل السمعية دالة على حصول الرؤية وشبهات المعتزلة في استناع الرؤية باطله فوجب علينا البقاء على تلك الظواهر أما بيان تلك الدلائل السمعية فنزوح أحدها قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة)

والجموع يتقوم بالأجزاء والمتقوم بالمكن المحدد يستحيل أن يكون واجبا لذاته (١) ورابعها لو كان الزمان موجودا لكان مقدارا لمطلق الوجود فانا نكافئ بالضرورة أن سن الحركات ما كانت موجودة أمس ومنه ما يوجد عندنا كذلك نعلم بالضرورة أن الله تعالى كان موجودا بالأمس وأنه موجود الآن وبقي موجودا فإنا جازانها كأجزاءها جازانها كالأجزاء لكن يستحيل أن يكون مقدارا لمطلق الوجود لانه في نفسه ان كان مقبدا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير (٢) فان قلت نسبة التغير الى المتغير هو الزمان ونسبته الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد قلت هذا التحويل خال عن التحصيل لاني قد دللت على أن مفهوم كان ويكون لو كان أمرا موجودا في الاعيان لكان اما أن يكون قارا لذاته فيلزم أن لا يوجد في المتغيرات وان كان متغيرا استحال وجوده في الثابت وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات (٣) وخامسها وهو ابطال قول ارسطاطاليس خاصة ان الزمان لو كان مقدارا امتدادا للحركة وامتداد الحركة لا وجود له في الاعيان لان الامتداد لا يحصل الا عند حصول جزئين والجزء لا يحصلان دفعة بل عند حصول الاول فالثاني غير حاصل وعند حصول الثاني فالاول ثابت واذا لم يكن لامتداد الحركة وجود في الاعيان لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود لا يستحال قيام الموجود بالعدم وهذا الوجه نخصه الامام افضل الدين الغيلاني رحمه الله (٤) وأما الكميات المنفصلة فليست أمورا وجودية لانه لا معنى للعدد الا مجموع الوحدات والوحدة لا يجوز أن تكون صفة وجودية زائدة على الذات والا لكان كل واحد من اشخاص تلك الماهية أعني ماهية الوحدة وحدة فيلزم تسلسل ولان الاثنينية لو كانت صفة واحدة وهي قائمة بالوحدتين فاما أن تكون بتمامها قائمة بكل واحدة من الوحدتين فيلزم قيام الواحد بالاثنتين ويلزم أن يكون كل وحدة

(١) أقول فرض عدم الزمان بعد وجوده يكون فرض عدمه مع وجوده ويلزم منه المحال لا شتماله على عدم الشيء ووجوده وفرض عدم الزمان وحده ممكن اذا لم يقتض ذلك العدم بقبل أو بعده وهذا الغلط ينشأ من قياس الزمان على ما في الزمان ومن اقتران وجود الشيء بعدمه

(٢) أقول القول بان الزمان مقدار الوجود قول الشيخ أبي البركات فانه يقول الباقي لا يتصور بقاءه الا في زمان مستمر ومالا يكون في الزمان ويكون باقيا لا بد وان يكون لبقائه مدة من الزمان فالزمان مقدار الوجود والمتكاملون حيث قالوا القديم موجود في أزمنة مقدرة لانهاية لها فقد حكموا بامتناع انطباق الثابت على المتغير ولم يقتض ذلك محالا

(٣) أقول لا شك في ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار لذاته المستمر الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار لذاته الباقي مع القار لذاته الباقي كالسما مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان ذلك تهورا أو غير تهوريل وليس نسبة المتغير والثابت مستحيلا فانا نقول نوح عليه السلام عاش ألف سنة وانطبق مدة بقاءه على ألف دورة من الشمس واذا تقررت اختلاف المعاني فلا يصح لمطالع ان يعبروا عن كل معنى بعبارة يرون انها مناسبة لذلك المعنى ولا يعنون بتحصيل هنالك غير دلالة العبارات على المعاني

(٤) أقول امتداد الشيء القار لذاته يجب ان يكون فيما أجزاءه حاصلة دفعة وأما امتداد الشيء غير القار لذاته فلا يمكن ان يكون فيما أجزاءه حاصلة دفعة بل يجب ان يكون لا يوجد منه جزآن دفعة ولولم يكن الامتداد في لفظ الزمان معولا لما سمي العقل الزمان بالمدة المشتقة من الامتداد واعلم ان ارسطاطاليس قل الزمان مقدار الحركة وهذا المعترض زاد فيه الامتداد بامتناعه عن ان يكون هذا الكلام ولم يعلموا ان الامتداد هو المقدار المتصل فيكون في هذا التفسير تكرار غير محتاج اليه

فتقول النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقلب الحدة نحو المرئي التماسا للرؤية والاول هو المقصود والثاني يوجب الامتناع عن أجزائه على ظاهره لان ذلك انما يصح في المرئي الذي يكون له جهة فوجب جملة على لازمه وهو الرؤية لان من لوازم تقلب الحدة الى سمت جهة المرئي حصول الرؤية واطلاق اسم السبب لارادة المسبب جائز وقولهم يضمم فيه الى ثواب ربها خطأ لان زيادة الاضمار من غير حاجة لا يجوز الثاني قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الزيادة هي النظر الى الله تعالى والثالث قوله تعالى (الذين يظنون أنهم ملائكة ربهم) وقوله تعالى (أوائل الذين كفروا بآيات ربهم ولقاءه) وقوله (فن كان يرجوا لقاء ربهم) وقوله (بل هم بقاء ربهم) وقوله (فحييتهم يوم يلقونه) واللقاء عبارة عن الوصول وهو ذاتي حق الله تعالى محال الا أن من رأى شيئا فكان بصره لقيه ووصل اليه فوجب حمل اللفظ عليه الرابع قوله تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ

وحدتها اثنين وهو محال وان توزعت على الوجدتين كان القائم بكل واحدة من الوجدتين غير القائم
بالاخرى فلم تكن الاثنينية صفة واحدة بل مجموع الامرين وان جاز ذلك فلتجعل الاثنينية نفس تبتك
الوجدتين واما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة زائدة بأن الانسان الواحد يخالف العشرة
في معنى الواحدية ويشاركها في معنى الاثنائية فالواحدة صفة زائدة على المادية وايستأمر اعداها
لانها لو كانت عدميا لكانت عدم الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة عدم لعدم فتكون
ثبوتية وان كانت وجودية ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات واذا كانت الوحدة عدمية لزم أن
يكون مجموع العدميات أمرا وجوديا وهو محال فثبت بهذه الدلالة كون الوحدة والكثرة وصفين
وجوديين قائمين بالذات (١) اما الكيفيات فالمختصة منها بالكميات غير موجودة لان ما دل على بطلان
ما يقوم به يدل على بطلانها أما الصلاية وهي عبارة عن التأليف بناء على القول بالجواهر الفردة أما الذين
فهو عبارة عن عدم الممانعة فيكون عدميا (٢)

هو تسمية المحدثات على رأى المتكلمين

المحدث اما أن يكون متخيلا أو قائما بالمتخيلا أو لا متخيلا ولا قائما بالمتخيلا والقسم الثالث قد أنكره الجمهور
من المتكلمين وأقوى ما لهم فيه ان لا يفرضه وجودا غير متخيلا ولا حال فيه لكان مساويا لذات الله تعالى
فيه ويلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام الماهية وهذا ضعيف لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي
التماثل والالزام تماثل المختلفات لان كل مختلفين فلا بد وان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما اما
المخبر فقد قال المتكلمون انه اما أن يكون قابلا للانقسام أولا يكون والا هو الجسم والثاني هو الجوهر
الفرد وعنه المنة منزلة اسم الجسم لا يقع الاعلى الطويل العريض العميق وعلى ما قلناه الجسم ما فيه
التأليف وأقله جوهران فهذا بحث اقوى (٣) أما الحال في المتخيلا فهو العرض وهو اما أن يجوز ان تصاف

(١) أقول قد مر ان الوحدة أمر عقلي يعقل بها حيث يعتبر عدم الانقسام واذا اعتبرت من حيث
كونها موضوعا للوحدة أخرى لزم وحدة أخرى وتكون حينئذ الوحدة واحدة بذلك الاعتبار ولا
تكون الوجدتان اثنتين لانهما ليستا في مرتبة واحدة بل الاولى معقولة من الموضوع والثانية معقولة من
المعقول الموضوع ولا يتسلسل بل ينقطع عند عدم الاعتبار والاثنينية قائمة بمجموع الوجدتين من
حيث اعتبار الانقسام فيه الى وحدتين اما باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث هما مجموع واحدة
لوحدة فيكون اثنتين واحدة من جميع احادها فرض اثنتين ويقال عليهما اثنتان واما قوله ان الفلاسفة
قالوا الكثرة عدم الوحدة ثم قالوا الكثرة مجموع الوحدات فخالصها انهم قالوا المجموع هو عدم الجزء
منه وهذا لا يقوله عاقل والمشهور عن الفلاسفة انهم قالوا الوحدة أمر عقلي عام يقع على الموجودات
كالوجودات الشئ وبعدونها في الامور العامة ويقولون انها تقع على موضوعاتها لا على واحد فليس
وحدة النقطة كوحدة الجسم ولا كوحدة الحيوان ولا كوحدة العسكر والكثرة مؤلفة من الآحاد

(٢) أقول لا شأن في وجود الخط المستقيم والخط المنحني والدائرة والكرة والزواية وامتياز بعضها
من بعض وليس ذلك الا كيفيات مختصة بالكميات ولو كانت الصلاية والتأليف واحدة على رأى
القائلين بالجواهر الفردة لكان الماء عندهم غير مؤلف من الجواهر الفردة اذ ليس فيه صلاية وكذلك
لحوم الحيوانات وجلدها وعدم الممانعة توجد في مثل الغبار والبخار والدخان من غير ان

(٣) أقول الاقدمون من المتكلمين قالوا المتخيلا هو الجوهر والحال فيه هو العرض والموجود الذي
لا يكون جوهرًا ولا عرضًا هو الله تعالى وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدث غير متخيلا ولا حال
فيه كما قاله وان ذلك لا يقوله عاقل والقول بان كل مؤلف جسم مما تفرد به أبو الحسن الأشعري

لجوابون) ونخص بعض الكفار
بهذا الخب يدل على ان
المؤمنين لا يكونون محجوبين
والخامس قوله تعالى (واذا
رايت ثم رايت نعما
وملكا كبيرا) والملك
الكبير هو الله تعالى وذلك
يدل على انه عليه الصلاة
والسلام يرى ربه يوم
القيامة السادس قوله
تعالى حكاية عن موسى
صلى الله عليه وسلم (رب
ارني انظر اليك) ولو كانت
الرؤية ممنوعة على الله
تعالى لكان موسى جاهلا
بالله تعالى والسابع قوله
تعالى (فان اس- تقرر مكانه
فسوف تراني) عاق الرؤية
على اس- تقرار الجبل وهذا
الشرط ممكن والمعلق
بالممكن ممكن والثامن
قوله (فلما تجل ربه للجبل)
والجبل هو الرؤية وذلك
لان الله تعالى خلق في
الجبل حياة ومعا وبصرا
وعقل لا وفهما وخلق فيه
رؤية رأى الله بها والتاسع
قوله صلى الله عليه وسلم
انكم سترون ربكم كما ترون
القمر ليلة البدر والمقصود
من هذا التشبيه تشبيه
الرؤية بالرؤية لا تشبيه
المرئي بالمرئي والعاشرون
الاهمية رضى الله عنهم
اختلفوا في أن محمدا صلى

الله عليه وسلم هل رأى ربه أم لا واختلافهم في الوقوع يدل ظاهرا على اتفاقهم على الصحة أما المعتزلة فقد ذكروا وجوها الأول قوله تعالى لا تدركه الابصار والرؤية ادراك فني الادراك يوجب نفي الرؤية والثاني وهو ان الله تعالى قد مدح بنفي الادراك وكل ما عداه مدح كان وجوده نقصا والنقص على الله تعالى محال الثالث قوله تعالى لن تراني وان نفسد التأييد فوجب أن يقال ان موسى صلى الله عليه وسلم لا يرى الله تعالى البتة وكل من قال ان موسى لا يرى الله تعالى البتة قل ان غيره لا يراه أيضا والرابع قالوا ان سني حصلت هذه الشروط الثمانية وجبت الرؤية أحدها سلامة الحاسة وثانيها كون الشيء بحيث لا يمتنع رؤيته وثالثها عدم القرب القريب ورابعها عدم البعد البعيد وخامسها عدم اللطافة وسادسها عدم الصغر وسابعها عدم الحجاب وثامنها حصول المقابلة والدليل على وجوب الرؤية عند حصول هذه الشروط الثمانية انه لو لم تجب الرؤية

غير الحية به أولا يجوز والأول هو المحسوس بأحدى الحواس والا كوان وأما المحسوس فتم المحسوس بالبصر احساسا أوليا وهو اللون والاضواء أما اللون فالقدماء قالوا الخالص هو السواد والبياض إنما يتقبل من اختلاط الهوى بالأجسام الصغرى الشفافة كما في الثلج والزعاج المدقوق ومنهم من اعترف بالبياض كما في بياض البيض المسلوق والمعتزلة قالوا الخالص هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة أما الضوء فقبل انه جسم وهو خطأ لأن الأجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في كونها مضيئة ومظلمة وعند أبي علي الضوء شرط وجود اللون وعندنا شرط صحة كونه مرئيا أما الظلمة فبما من قطع بكونها ثبوتية والاتقرب انهم اعدم الضوء عما من شأنه ان يصير مضيئا لان في الليل اذا جلس انسان عند النار وآخر بعيدا عنها فالبعيد يرى من كان تريبا من النار ويرى الهواء المتوسط بينهما مضيئا والقرير يبلا يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلمًا فلو كانت الظلمة صفة ثبوتية قائمة بالهواء لما اختلف الحال ومنها المحسوسة بالسمع وهي الاصوات والحروف وهي كميّات اما عارضة للاصوات كالسبح والشين أو حادثة في آخر زمان حبس النفس وأول زمان اطلاقه كالباء والطاء ومنه يظهر أن الحروف غير الصوت ومنها المحسوسات بالذوق وهي الحرافة والمرارة والمالحة والحلاوة والدمومة والحوضة والعفوصة والقبض والتفاحة (تنبيه) لاشك ان الحرافة تفعل تغريعا والعفوصة قبضا فالمدرك بحس الذوق كاه طعم محض أو مركب من الطعم ومن تغريق الحاسة هذا متوقف فيه ومنها المحسوسة باللمس وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقيل والخفة والصلابة واللين (١) (مسئلة) منهم من جعل البرودة عدم الحرارة وهو خطأ لان المحسوس من البارد بكيفية محضة فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة لان

والمباقون اعتبروا فيه الابعادات الثلاثة فقال الكمي أقله يحصل من أربعة جواهر ثلاثة كمثلاث ورابعها فوقها أو يصير بها كخروط ذي أربعة أضلاع مثلثا وقال باقي المعتزلة أدله من ثمانية جواهر يتألف كمكب ذي ستة أضلاع مربعات والفلاسفة أيضا اعتبروا فيه قبول الابعاد الثلاثة مع انكار كونه مؤلفا من جواهر أفراد

(١) أقول قد مر ان البياض يحصل من اختلاط الهواء بالأجسام الشفافة وكذلك السواد أيضا يحصل من اندماج أجزاء الأجسام الكثيفة بعضها في بعض والدليل عليه ان الزجاج في غاية النور الحادثة والعفص في غاية القبح وليس أحدهما باسودا إذا امتزجا فذا الزجاج في المسام الصغيرة من العفص وقبضه العفص بقوة فاندمج بعضها في بعض وحدث السواد ومن تركيبات الألوان تحصل ألوان أخرى كحمر الصفرة والزرقة والخضرة وقالت الحكماء ان هذان هما البياض والسواد والانجاء من أحدهما الى الآخر يكون بطرق كالعبرة والزرقة والصفرة والحمرة وأمثالهما وكميّات الاصوات ليست هي الحروف وحدها بل الثقيل والخفة والجهارة والخفافة من كميّاتها وكذلك كميّات أخرى يميز الانسان صوت شخص من صوت شخص آخر وأما الطعوم التسعة فالواتم تولد من تأثير ثلاثة أشياء هي الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ما في ثلاثة أشياء الكثافة واللطافة والحالة المتوسطة بينهما ما في الثلاثة في الثلاثة تسعة ويرد عليه أن العفوصة والقبض مختلفان بالشدة والضعف ولو صير الشدة والضعف موضوعين لكان كل واحد من هذه الأنواع نوعين والحق ان الطعوم فيها اختلافات كثيرة كما بين حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة اللبس وحلاوة البطيخ وغيرها والمركبات منها أيضا كثيرة لا حدها ولم يذكر المحسوسة بالشم والذوق كروحه قسموها الى الملائمة وغير الملائمة وفيها اختلاف لا حده كما في سائر المحسوسات وعدد المشوثة والملاسة في المحسوسات بدل الصلابة واللين وبالجملة الكلام في هذا الموضوع كثير لا يحتمله هذا الكتاب

العدم لا يحس به ولا الجسم والالكان الاحساس بالجسم حال حرارته احساسا بالبرودة (مسئلة) الرطوبة ان كانت عبارة عن الامانة على ما يؤوله الفلاسفة كانت عدمية وان كانت عبارة عن سهولة الاتصال كانت وجودية واليبوسة في مقابلتها (مسئلة) الثقل امر زائد على الحركة لان الثقل المسكن في الجوهر قسرا محس بثقله والزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا محس بحقيقته مع عدم حركتهما (مسئلة) اللين معناه عدم ممانعة القامز فلا يكون وجوديا (مسئلة) الملامسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن كون بعضها ارفع وبعضها اخفض (١) (مسئلة) من القدماء من زعم ان هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالها قائمة بأنفسها وباطالة بانتقال الاعراض (٢) أما الاكوان فقد اتفقوا على ان حصول الجوهر في الحيز امر ثبوتي فثقل هذا الحيز ان كان معدوما فكيف يعقل حصول الجوهر في المدموم وان كان موجودا فلا شك انه امر مشار اليه فهو اما جوهر او عرض فان كان جوهرًا كان الجوهر خاصا لا في الجوهر وهو قول بالتداخل وهو محال اللهم الا ان يفسر ذلك بالمماساة ولا نزاع فيها وان كان عرضا فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل حصول الجوهر فيه (٣) (مسئلة) اختلفوا في ان ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى آخر والحق عدمه لان المعنى

(١) أقول في قوله العدم لا يحس به نظر لان الامر العدمي اذا كان مقتضيا لامر غير ملائم يحس به من جهة مقتضاه كتفريق الاتصال والجوع والعطش فان كانت البرودة عدم الحرارة وكانت الحاسة محتاجة الى حرارة تعدل مزاجها فعدم تلك الحرارة يقتضي امر غير ملائم فيها فيحس به ولم يقل أحد ان عدم الحرارة هو الجسم حتى يكون الاجناس بالجسم اجناسا بالبرودة والحق ان البرودة كيفية ضد الحرارة فان مقتضياتها كالتسكثف والثقل واسا لها ضد مقتضيات الحرارة كالتمخلخل والخفة وامثالهما والفلاسفة لم يقولوا ان الرطوبة لا ممانعة بل قالوا انها كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال لموضوعها والثقل والخفة لم يذهب أحد الى انهما ليسا بزايد على الحركة بل هما عرضان يسميهما المتكلمون اعتمادا والحق كما سبلا وقوله اللين عدم ممانعة الغاز والرطوبة عند الفلاسفة عبارة عن الامانة يقتضي ان يكون اللين والرطوبة عند الفلاسفة شيئا واحدا وليس كذلك بل اللين كيفية تقتضي عدم ممانعة مع تغرق اجزاء الملامسة والخشونة لو كانتا من باب الوضع لما عدا باقي الكيفيات ويمكن ان يكون الوضع مبدأها

(٢) أقول ان هذا الشك انما حصل لهم من الضوء والرائحة وامثالها فانهم لما رأوا الضوء كانه ينتقل من ذي الضوء الى قابله والرائحة تنتقل من ذي الرائحة الى الحاسة حسبوا انها تبقى بعد مفارقة محالها

(٣) أقول هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ فان الغلط في قولنا الجسم في الجسم بمعنى التداخل والجسم في المكان والعرض في الجسم على معان مختلفة فان الاول يدل على كون الجسم مع جسم آخر في مكان واحد والثاني يدل على كون الجسم في المكان والثالث يدل على كون العرض حالا في الجسم والمكان هو القابل للابعد القائم بذاته الذي لا يمانع الاجسام عند قوم وعرض هو سطح الجسم الحاوي المحيط بالجسم ذي المكان عند قوم وهو يدهي الابنية خفي الحقيقة والمكان ان كان عدما لم يكن حصول الجوهر في الامر العدمي حصوله في العدم بمعنى انه في العدم وان كان جوهرًا فالجوهر عند القوم الاول ينقسم الى مقاوم للتداخل عليه ممانع اياه وهو الذي لا يجوز عليه التداخل والى غير مقاوم يمنع عليه الانتقال وهو المكان والجوهر المانع يمكن ان يداخل غير المانع وذلك هو كون الجوهر في المكان وأما عند القوم الثاني فحصول الجوهر في المكان الذي هو عرض بمعنى غير العين

عند حصولها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال وشعوس واقمار ونحن لانراها وذلك جهالة عظيمة فثبت وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط الثمانية اذا ثبت هذا فنقول اما الشرائط الستة الاخيرة فهي لا تعقل الا في حق الاجسام والله تعالى ليس بجسم فيمتنع كونها شرايط في رؤية الله تعالى فبقي ان يقال الشرط المعتبر في حصول رؤية الله تعالى ليس الاسلام الحاسة وكون الشيء بحيث يصح ان يرى وهو حاصلان في الحال فكان يجب ان نراه في الحال وحيث لم نره في الحال علمنا ان ذلك لانه تمتنع رؤيته لذاته والعلم به ضروري الخامس قوله ثم انه تعالى ليس بجسم مقابل للارائي ولا في حكم المقابل له فوجب ان تمتنع رؤيته والعلم به ضروري والجواب عن اتساع بقوله تعالى لا تدركه الابصار من وجهين الاول ان لفظ الابصار صيغة جمع وهي تقيدهم وهو فسلبه يفيد سلب العموم وذلك لا يفيد عموم السلب لان نقض الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية لا السالبة الكلية والثاني

ان الادراك عبارة عن
ابصار الشيء مع ابصار
جوانبه وأطرافه وهذا في
حق الله تعالى محال ونفي
الابصار الخاص لا يوجب
نفي أصل الابصار والجواب
عن قولهم تمدح بعدم
الابصار في كان وجوده
نقصا والنقص على الله
محال ان نقول انه تعالى
تمدح بكونه قادرا على سحب
الابصار عن رؤيته فكان
سلب هذه القدرة نقصا
ثم نقول هذه الآية تدل
على اثبات صحة الرؤية
من وجهين أحدهما أنه
تعالى لو كان بحيث تمتنع
رؤيته لذاته لما حصل
التمدح بنفي هذه الرؤية
بدليل ان المعدومات
لا تصح رؤيتها وليس لها
صفة مدح بمذا السبب
أما اذا كان الله تعالى
بحيث يصح ان يرى ثم انه
قادر على سحب جميع
الابصار عن رؤيته كان هذا
صفة مدح الثاني أنه تعالى
نفي أن تراه جميع الابصار
وهذا يدل بطريق المفهوم
على أنه يراه بعض الابصار
كما انه اذا قيل ان قرب
السلطان لا يصل اليه كل
الناس فانه يفيد أن بعضهم
يصل اليه والله أعلم
والجواب عن التمسك بقوله

الذي يوجب حصوله في ذلك الحيز ما ان يصح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز أو لا يصح فان صح
فاما ان يقتضي اندفاع ذلك الجوهر الى ذلك الحيز أولا يقتضي فان كان الاول كان ذلك هو الاعتماد
ولا نزاع فيه وان كان الثاني لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز أولى من حصوله في حيز آخر
الاهم الاسباب منفصلة ثم يعود البحث الاول فيه واما ان لا يصح وجوده الا بعد حصول الجوهر في
ذلك الحيز كان وجوده متوقفا على حصول الجوهر فيه فلو كان حصول الجوهر فيه محتاجا الى ذلك
المعنى لزم الدور (١) **مسئلة** الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز آخر
والسكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد فاعلى هذا حصوله في الحيز حال
حدوثه لا يكون حركة ولا سكونا وقيل هو سكون وهو انما يصح اذا قلنا الحركة عين السكونات والبحث
لفظي والاجتماع حصول الجوهرين في حيز واحد بحيث لا يمكن أن يتخللهما ثبات والافتراق كونهما
بحيث يمكن أن يتخللهما ثبات والدليل على وجود هذه الماهية في الجوهر بحرك بعد ان لم يكن متحركا
والتيغير من أمره استدعي وجود الصفة لا يقال هذا متقوض بما أن البارى تعالى كان عالما
بأن العالم سمي وجوده ثم صار عالما بأنه موجود وكذا لم يكن راثيا للعالم لاستحالة رؤيته الممدوم ثم صار راثيا
والاقوى أنه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا والفاعلية تمتنع أن تكون وصفا حادثا والا لا تقتصر الى احداث آخر
ولزم التسلسل وايضا فالتميز يكفي في تحققه كون احدي الحالتين ثبوتية وأنتم ادعيت ان الحركة
والسكون كلاهما ثبوتيان لا نحتاج عن الاول بان التغير في الاضافات لا يوجب التغير في الذات
والصفات وعن الثاني ان الحركة والسكون نوع واحد لان المرجع بهما الى الحصول في الحيز الا ان
الحصول ان كان مسبوقا بالحصول في حيز آخر كان حركة وان كان مسبوقا بالحصول في نفس ذلك الحيز
كان سكونا واذا كان كل واحد منهما من نوع واحد وثبت كون أحدهما ثبوتيا لزم ان يكون الآخر
كذلك وبهذا الطريق ثبت ان حصول الجوهر في الحيز حال حدوثه أمر ثبوتي (٢) **مسئلة** زعم

الذي يراد به في قولهم حصول العرض في الجوهر، معنى الحول فيه

(١) أقول قد مر ان جماعة من المتكلمين قالوا بان السكون وهو عرض هالة لا كائنية وهي صفة وقد
قال المصنف في التفریع على القول بالحال ان ثبوت الحال للشيء اما ان يكون معلا بموجود قائما
بذلك الشيء كالعالمية المعلاة بالعالم أولا يكون كسوادية السواد وههنا أراد ان يبين الاختلاف الواقع
بين المتكلمين وهو ان الحصول في الحيز هل هو مطلق بمعنى غير الاعتماد الذي هو عرض أم لا فان أبا
دائم وأصحابه ابتغوا معنى هو علة للحركة والسكون وأبو الحسين وباقي المتكلمين بقوا ذلك المعنى وذهب
جماعة كثيرة من الناطرين في هذا الكتاب الى ان المعنى المذكور هو ان كائنية وغفلوا عن كونها
معلاة بالحصول وههنا الكلام في معنى تعليل الحصول به على ذلك وجهة مثبتى هذا المعنى انما هو
قدرنا على جعل الجسم كائنا من غير واسطة معنى لقد رنا على ذات الجسم كما اذا قدرنا على صفات
الكلام ككونه أمرا ونهيا وخبرنا قدرنا على نفس الكلام وايضا التقييف والتقييل استويا في
جواز التحريك وحال القادر بهما على السواء فلا بد من معنى نسبية يقدر على بعض التحريك دون
بعض فهنا معاني ثقل وتكثروهي مقدورة للقادر حتى بواسطة تحريك ما تحرك وضعف هذه الحجج غنى
عن الشرح

(٢) أقول هذا الحد للحركة موجه عند المتكلمين وهو معنى على القول بالجواهر الفرد وتعالى
الحركات الافراد غير المتجزئة وأما قوله السكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان
واحد يقتضي أن تكون الحركة التي تكون قبل السكون سكونا بعينه والصواب أن يقال هو الحصول

لن تراقى أن هذا أيضا يدل على كونه تعالى جازيا منه الرؤية لأنه لو كان ممتنع الرؤية لقال أنه لا يصح رؤيته الأثرى أن من كان في كنهه يحفظه بعضهم طعنا ما فقال له أعطني هذا كله كان الجواب الصحيح أن يقال هذا لا يؤكل أما إذا كان ذلك الشيء طعنا ما يصح أكله فحينئذ يصح أن يقول المجيب إنك إن تأكله والجواب عن قولهم لو صح رؤيته لرأيناه هو أننا لا نسلم أن رؤية المحدثات واجبة الحصول عند حصول هذه الشروط فلم قائم أن رؤيته تعالى واجبة الحصول عندها لأن رؤيته تعالى بتقدير حصولها مخالفة لرؤية المحدثات ولا يلزم من حصول حكم في شيء حصوله فيما يخالفه والجواب عن قولهم لو كان مريثا لوجب كونه مقابلا للرأي هو أنكم إن ادعيت فيه الضرورة فهو باطل لانا فسرنا الرؤية بشيء ممتنع ادعاء البديهة في استناعه وإن ادعيت الدليل فاذكروه (المسألة الثانية)

في أنه ليس عند البشر معرفة كنه الله تعالى والدليل

قدما أصحاب الاجتماع والافتراق أمران. فإما أن يكون المخصص للجوهر بالجزء وهو ضعيف لانا متى عقلنا جوهرين حاصلين في الحيزين بحيث لا يمكن أن يتخلل ما ثالث فقد عقلناهما مجتمعين فلا حاجة إلى الزائد (١) (مسألة) اختلغا في أن المحوى حال استقراره في الحاوي المتحرك هل يكون متحركا والاقرب أنه متحرك بالعرض لا بالذات (٢) (مسألة) ألا كوان بأسرها متضادة لانها ان اقتضت الحصول في حيز واحد كانت متمثلة فكانت متضادة وان اقتضت الحصول لافي حيز واحد فلا شئ في تضادها لكنها قد تكون بحيث لا يصح تعاقبها كالكون الذي يقتضي الحصول في الحيز الأول مع ما يقتضي الحصول في الحيز الثالث وما فوقه (٣) وأما الاعراض التي لا يتصف بها غير الحيز فاجناس منها الحياة اعلم ان المراد منها ان كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو أمر معقول وان كان شيئا ثالثا فلا بد من افادة تصورهم إقامة الدليل على ثبوته والجمهور زعموا انها صفة لاجلها يصح على الذات ان يعلم وان يقدر واحتموا بانه لولا امتياز الحيز عن الجماد بصفة والالم يكن اتصاف الحيز بصفة ان يعلم وان يقدر أولى من الجماد واحتج ابن سينا في القانون بان العضو والمفلوج حي فحياته اما ان تكون قوة الحس والحركة

في حيز بعد حصوله في ذلك الحيز بعينه حتى تخرج منه الحركة وقد قال وذلك بعينه في آخره هذا الفصل والقول بان الحصول في الحيز حالة الحدوث وجوديا يكون متفرعا على وجود الحصول في الحيز مطاوعة تدمير الكلام فيه والاضواب أن يقال هو الكون الأول والحصول الأول للجسم الحادث وقد لا يكون حركة ولا سكونا لوجه عن حديهما وأما من قال هو السكون فاعلم انه لا يقول الا كوان في الاحياز كلها سكونا ويكون بعضها حركات باعتبارات أخرى وذلك لأنه قد روي عن أبي الحسن الأشعري انه قال الجوهر اذا كان في مكان فالكون الذي فيه سكونا واذا تحرك الى مكان آخر فالكون في المكان الثاني سكونه وفيه حركته اليه وذهب القلانسي الى ان السكون كونان متواليان في مكان واحد والحركة كونان متواليان في مكانين فاذا الكون الأول سكونا وعلى هذا القول يلزم ان تكون الحركة عين السكونات والاجتماع ينبغي ان يحد بحيث يختص الجوهر حيزا واحدا والذي قاله يفهم منه ان يكون الجوهرين اجتماع واحد والاضواب ان يقال هو حصول الجوهر في الحيز بحيث لا يمكن ان يتخلل بينهما وبين حيزه جوهر آخر ثالث والكون الأول والحصول في الحيز عند التكامين دون نوع وهذه الاربعة اجناس تحتهم وقد مر انهم يقولون للاعم نوعا وللأخص تحتها جنسالة والجواب عن تغير العلم بان التغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات مبني على كون العلم اضافة وصحي القول فيه

(١) أقول تعقل الجوهرين في حيزيهما ان لم يقترن بشيء ان لا يتخلل ما ثالث لم يكن اجتماعا والمعنى المطلق مغاير للاميد وهم لا يعنون بالزائد غير ذلك

(٢) أقول انه ليس بمتحرك عند من يجعل المكان المسطح الباطن من الحاوي لانه لم يفارق مكانه ومتحرك باعتبار عين الاشارة اليه بشيء واحد فذلك قيل انه متحرك بالعرض انه يتبعه الغير لا بالذات من حيث لم يفارق مكانه

(٣) أقول مجتمعا على ان الاكوان التي تقتضي الحصول في حيز واحد متمثلة امتناع تعليل الام المشترك بالعلل المختلفة وفيه نظر وحد الضدين ان كان بالذات لا يمكن اجتماعهما داخل فيه المثلان لانهما مجتمعان الاجتماع وان قيل المختلفان اللذان لا يمكن اجتماعهما لم يدخل المثلان في الحد وان زيد فيه و يصح تعاقبهما على محل واحد لا يكون كل الاكوان كذلك لان الكون في حيز لا يمكن أن يعاقبه كونه في حيز يتخلل بينهما حيزا واحدا والشهو وعند المتكلمين الاخير من هذه الحدود وعلى ذلك التقدير لا يكون الضد الاضدادا فقط

علمه أن المعلوم عند البشر
أحد أمور أربعة الوجود
وأما كنفيات الوجود
وهي الأزلية والابدية
والوجوب وأما السلب
وهي أنه ليس بجسم ولا
جوهر ولا عرض وأما
الإضافات وهي العالمية
والقدارية والذات
المخصوصة الموصوفة بهذه
الصفات المفهومات مغايرة
لهللا محالة وليس عندنا
من تلك الذات المخصوصة
الانها ذات لا يدري ماهي
الانها موصوفة بهذه
الصفات وهذا يدل على ان
حقيقته المخصوصة غير
معلومة

المسئلة الثالثة

في بيان أن الله العالم واحد
اعلم أن الله لم يصحح النبوة
لا يتوقف على العلم بكون
الله واحدا فلا جرم إمكان
اثبات الوجدانية بالدلائل
السمعية وإذا ثبت هذا
فنعقول ان جميع الكتب
الالهية ناطقة بالتوحيد
فوجب أن يكون التوحيد
حقا المحجة الثانية هو انما
لو قدرنا الهين لكان
أحدهما اذا انفرد صح
تحريك الجسم منه ولو انفرد
الثاني يصح منه تسكينه
فإذا اجتمعا وجب ان

أوقوة التغذية أو فوعا ثلثا والاول باطل لان العضو المفلوج ليس له قوة الحركة والحس والثاني باطل
لان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيا ولان القوة الغذائية خاصة للنبات ولا حياة له
فثبت ان الحياة أمر ثالث والجواب عن الاول معارض بأنه لو استميزت الذات الحية بما لاجله صح ان يصير
حيا واللام يكن بأن يصير حيا أولى من غيره وهذا يقتضي اشتراط الحياة بحياة أخرى وكل ما هو جوابهم
هناك فهو جوابنا ههنا وعن الثاني ان معنى كون العضو المفلوج حيا بقاء قوة التغذية قوله تبطل هذه
القوة مع بقاء الحياة قلنا لا نسلم فلم لا يجوز ان يقال القوة باقية لكنها عاجزة عن الفعل قوله الغذائية خاصة
في النبات قلنا أنت تساءلنا على ان غذية النبات والحيوان مختلفان بال نوعية والمادية والمختلفان
لا يجب اشتراكهما في الاحكام (١) **مسئلة** القائلون بهذه الصفة منهم من أثبت ان الموت صفة
وجودية محتاجة بقوله تعالى خلق الموت والحياة ومنهم من لم يقل به وزعم انه عبارة عن عدم الحياة عما من
شأنه ان يكون حيا وأجاب عن التمسك بالآية بان الخلق هو التقدير ولا يجب كون المقدور وجوديا (٢)
مسئلة البنية ليست شرطا لوجود الحياة خلافا للمعتزلة والفلاسفة قلنا ان العالم بمجموع الاجزاء امان
يكون له حياة واحدة أو القائم بكل جزء حياة على حدة والاول يقتضي حلول العرض الواحد في المحال
الكثيرة وهو محال وأما الثاني فمحال لان الاجزاء متماثلة فلو توقفت جوار قيام الحياة لجزء واحد على قيام
حياة أخرى لجزء آخر لكان الامر من الجانب الآخر كذلك ويلزم الدور وهو محال (٣) ومنها الاعتقادات

(١) أقول قيل الاعراض التي لا يتصف بها غير الحية عشرة الحياة والعلم والقدرة والاعتقاد والظن
والنظر والارادة والكرامة والشهوة والنفرة ولم يقل أحد ان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة هو
الحياة بل قالوا ان الاول شرط في حصول الحياة للحيوان المركب من الاخلاط أو من الاركان والثاني
محلل للحياة وقوله في المعارضة وهذا يقتضي اشتراط الحياة بحياة أخرى ليس بشئ لانه يقتضي اشتراط
الحياة بمخصص هو الاعتدال في الحيوانات ومن أين لزم أن يكون ذلك المخصص صفة أخرى وقوله في
النقل عن ابن سينا ان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيا فزيادة المفلوج غير محتاج اليها
لان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حيا كالعضو الدابل وقوله لم لا يجوز ان تكون القوة باقية ولكنها
عاجزة عن الفعل غير وارد لانه يزبد بالقوة الباقية التي تصدر عنه هذا الاثر بالفعل والافقي العضو
المفلوج أيضا قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة واحتلاف غاذين النبات
والحيوان ليس بحسب المفهوم منهما انما هو بحسب مبدأهما فان مبدأ أحدهما النفس النباتية ومبدأ
الآخر النفس الحيوانية وبحسب تصرفهما فيما يجعلانه غذاء فان الاولى تتصرف في البسائط والثانية
في المركبات واختلاف الملل والانفعال لا يوجب اختلاف ماهية المعلول والفاعل وقد علم ان ذلك المفهوم
ليس هو الحياة بعينها وهو المطلوب

(٢) أقول القائل بكون الموت ثبوتيا هو أبو علي الجبائي وحده والعبارة عن الموت بعدم الحياة عن
من شأنه ان يكون حيا ليس بصحيح فان الموت يدخل في مفهومه سبق الحياة على ذلك العدم والالكان
الجنيين عند قرب حلول الحياة فيه ميتا

(٣) أقول الاولى ان يقول حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة باطل عند أكثر المتكلمين
وليس محال في بديهية العقل ولا بالنظر اليقيني كما مر وأما الثاني فمحال يقال له الذي ذكرته يقتضي
احالة وجود الاجتماع والافتراق وغيرهما لانه لو توقف اتصاف كل جزء بالاجتماع على اتصاف الجزء
الاخير لزم الدور ولكن ان قيل ههنا قيام الحياة بكل جزء موقوف على كون ذلك مجامعا لغيره من
الاجزاء لا يلزم منه دور

وهي أمور يجدها الخي من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة وهي اما ان تكون جازمة
أو مترددة اما الجازمة فان لم تكن مطابقة فهي الجهل وان كانت مطابقة فاما ان لا يكون عن سبب وهو
اعتقاد المقلد أو عن سبب وهو امان نفس تصور طرفي الموضوع والمحمول وهو البديهيات أو الاحساس
وهو الضروريات أو الاستدلال وهو النظريات واما الذي لا يكون جازما فان كان التردد على السوية
فهو الشك وان كان أحدهما راجحا عن الآخر فالراجح هو الظن والرجوح هو الوهم (تنبية) لما
كانت مراتب القوة أو الضعف غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك (١) (مسئلة) اختلفوا
في حد العلم وعندى ان تصور بديهي لان ماعدا العلم لا ينكشف الا به فيسهل ان يكون كاشفا له
ولاني أعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي وتصور العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي فتصور العلم
بديهي (٢) (مسئلة) قيل العلم سلبى وهو باطل لانه لو كان كذلك كان سلب ما ينافيه والمنافي
ان كان عدميا كان هو عدم العلم فيكون ثبوتيا وان كان وجوديا فعدمه يصح على العلم فيكون
العدم موصوفا بالعالية وهذا خلف وقيل انه انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالم وهو باطل والالزم
ان يكون العالم بالحرارة والبرودة حارا باردا لا يقال المنطبع صورة ومثاله لانه قول الصورة والمثال
ان كان مساويا في تمام الماهية للمعلوم لزم المحذور والباطل قولهم (نسكتة أخرى) يلزم ان يكون الجدار
الموصوف بالحرارة والبرودة عالما لا يقال حصول الماهية للشيء اما ان يكون ادراكا كما اذا كان الشيء عما
من شأنه ان يكون مدركا لانا نقول ان كان الادراك هو نفس الحصول فالمدرك هو الذي له الحصول
فكان الجدار من شأنه ان يدرك لانه ان يكون له الحصول احتجوا باننا نميز بعض المعلومات عن
بعض فوجب ان يكون ثابتا لان عدم الصرف لا يميز فيه واذ قد لا يكون المعلوم ثابتا في الخارج فهو في
الذهن جوابه هذا يقتضى ان يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضرا في الذهن فن تخيل البصر قد حضر في
خياله بتمام ماهية البصر وذلك باطل بالبديهة (٣) وقيل انه امر اضافي وهو الحق بما انه لا يمكننا معرفة

(١) أقول تعريف الاعتقادات بأمور يجدها الخي من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها
تعريف بما يعبر جميع الوجدانيات كالجوع والشبع والالام والمرض وغيرها والصواب أن يقال هي أمور
يمكن ان يحكم فيها بنفي وإثبات حين يختص بها وجعل الظنون والاهام من قبيل الاعتقادات ليس
بما يذهب اليه المتكلمون لانهم يجعلون الاعتقادات نوعا والظنون نوعا في قوله أو الاحساس وهو
الضروريات نظر فان الاصطلاح ليس على ان الضروريات هي المحسوسات لا غير

(٢) أقول المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس من
المحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به

(٣) أقول الحكم بأن القول بكون العلم سلبيا باطل صحيح ولكن في دليله نظر لان المنافي ان كان مطلق
العدم كان العلم مطلق الوجود وان كان عدميا لا يكون العلم عدم العلم حتى يكون ثبوتيا انما عدم
العدم ولا يجب ان يكون عدم العدمي ثبوتيا فان عدم العدمي كما في المحرول فيمن نزل في عيته ما بطل في
الجدار لا يكون اضرارا وايضا يلزم من قوله لو كان وجودا فعدمه يصدق على العدم فيكون العدم
موصوفا بالعلم ثبوت ما ادعى ابطاله لان وصف العدم لا يكون وجوديا فاذا العلم سلبى وأما ابطال القول
بالانطباع لو جوب ان يكون العالم بالحرارة حارا فليس يصح لانهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة
وفرق بين صورة الشيء وبينه فان الانسان ناطق وصورة ليس بناطق وقوله وان كان مساويا في تمام
الماهية لزم المحذور فالصحيح انها ليست مساوية في تمام الماهية هون نفس الماهية أو شخص من أشخاصها
لا صورتها واذا كان بين الماهية وصورتها اتينية في النوع لكانت الصورة غير الماهية ولجازان

كون الشيء عالما الا اذا وضعنا في مقابلته معلوما والقائلون به منهم من سمى هذه الاضافة بالتعليق أثبت
أمر آخر يقتضي هذا التعليق ومنهم من قال العلم عرض بوجوب العالمية والعالمية حالة تتعلق بالمعلوم
فهؤلاء أثبتوا أمور ثلاثة وأما نحن فلا نقول الا بهذا التعليق فاما العالمية والالهيّة فمما يثبت بالدليل (١)
مسئلة (٢) اختلغا في أن العلم الواحد هل يكون علما بعلومين وعندى أنا انفسنا العلم بنفسه يتعلق
لم يصح ذلك لانه يصح ان يعقل كون الشيء عالما باحد المعلومين مع الدهول عن كونه عالما بالآخر
ولولا التقابل لما صح ذلك وان فسرناه بما يوجب التعليق لم يمنع لان العلم المتعلق يكون السواد مضادا
للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا به عالم يكن متعلقا بالمضادة التي بينه ما بل يطلق المضادة وليس
كلامنا في ذلك العلم بل في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة وان كان متعلقا بها فهو المطلوب ثم
المحوزون منهم من فصل فقال كل معلومين يصح ان يعلم أحدهما مع الدهول عن الآخر امتنع تعليق
العلم الواحد به او كل معلومين لا يضح العلم بأحدهما مع الدهول عن الآخر يجب ان يعلم به لم واحد
وهذا التفصيل باطل عندى لان العلم بمضادة السواد والبياض لما ثبت انه متعلق بالسواد والبياض
مع انه يصح ان يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض فقد تعلق ذلك العلم بأمرين يصح العلم بأحدهما مع
الجهل بالآخر (٢) مسئلة (٣) المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان

يكون المقتضى لكون المحل حاراهو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز وايضا في النكتة جعل العلم هو
حصول الماهية فالذي قاله ههنا ليس مما ذهبوا اليه وقوله في الجواب ان كان الادراك هو نفس
الحصول فالجدار في شأنه ان يدرك أنه الحصول ليس بهم لا أنهم قالوا الادراك نفس الحصول لقابل
بشرط بشرط مخصوص فاننا لو قلنا ان حصول مال عند من شأنه ان يحصل له مال لا يلزم منه أن
يكون الجار الذي يحصل عنده مال غنيا قوله في الجواب الاخير هذا يقتضي أن يكون المعلوم بتمام
ماهية حاضرا في الذهن مبنى أيضا على عدم الامتياز والاثنية بين الشيء وصورة لان الحاضر في
الذهن ههنا صورة لو كان الشيء الذي هو صورته موجودا لكانت هذه الصورة مطابقة له

(١) أقول المعلوم الذي وضعه براء العالم ان كان معدوما فليت شعري أين يكون ان لم يكن في الذهن
والذي سمى هذه الاضافة بالتعلق هو أبو الحسن البصري ومن تبعه والقول بان العلم عرض بوجوب
العالمية هو قول القائلين بالاحوال وبالجملة التعلق من غير متعلق به غير معقول

(٢) أقول العلم القديم عند أهل السنة يتعلق بمعلومات الله تعالى التي لانهاية لها مع انه واحد
وهذا البحث يتعلق بالعلم المحدث فقال أبو الحسن الباهلي ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات
كثيرة وحكي عن أبي الحسن الاشعري ذلك وانكره الاستاذ أبو اسحاق وقال انه ذكره في الازام على
من يقول العلم الواحد يتعلق بعلومين وذهب الجبائي الى جواز تعلق العلم الواحد بعلومين ووجب
ذلك من أهل السنة أبو منصور البغدادي وقال القاضي أبو بكر كل معلومين لا يتصل أحدهما عن
الآخر في العقل يجوز ان يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح ان يعلم مع الدهول عن شيء آخر
فلا يمكن أن يتعلق بهما علم واحد ويقال للصنف اذا فسرت العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع
ويكون الاجزاء داخلية فيه وحيث قد تعلق بأمرين وانت حكمت بامتناع ذلك وانت استدلت
على الامتناع بصحة تعلق العلم بأحد المعلومين مع الدهول عن كونه عالما بالآخر وههنا لا يصح هذا
الاستدلال وايضا كان يجب أن يقول مع الدهول عن الآخر وانت قلت مع الدهول عن كونه عالما
بالآخر وذلك لان المطلوب ههنا التعلق بعلومين لا بعلوم واحد وايضا على تقدير تفسير
العلم بما يوجب التعليق جعل العلم يطلق المضادة غير متعلق بشيئين وذلك غير معقول فان المضادة

ووجوب حصوله به يمنع
من استناده الى الثاني اذ لو
اجتمع على الاثر الواحد
مؤثران مستقلان يلزم ان
يستغنى بكل واحد منهما
عن كل واحد منهما فاما كون
محتاجا اليه وغنيا عنه ما
وهو محال واما أن لا يقع
بواحد منهما البتة فهذا
يقتضي كونهما عاجزين
وايضافا لمتناع وقوعه بهذا
انما يكون لا جمل وقوعه
بذلك وبالمضاد فلا امتنع
وقوعه بهما لوقع بهما معا
وهو محال واما أن يقع بواحد
دون الثاني فهو ايضا محال
لانهما مباينان في صلاحية
الايحاد كان وقوعه بأحدهما
دون الثاني تر جها من غير
مرج وهو محال في الجملة
الرابعة) انهما لو اشتركا
في الامور المعبرة في الالهية
فاما ان لا يمتاز أحدهما عن
الآخر في أمر من الامور
وأما أن لا يحصل هذا
الامتياز فان كان الثاني قد
بطل التعدد وأما الاول
فباطل لوجهين أحدهما
انهما لو اشتركا في الالهية
واختلفا في أمرا آخر وما به
المشاركة غير ما به الممايزة
فكل واحد منهما مركب
وكل مركب يمكن وكل يمكن
محدث فالله ان محدثان
هذا خلف والثاني رهوان

متغيران فالوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتماع في شيء واحد ظن ان العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي (١) **(مسئلة ١)** العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة خلافا لشيء واحد لئلا ان المنظر متناف للعلم بالدلول ومشرط بالعلم بالدليل ولان اعتقاد قدم الجسم بضاد اعتقاد حدوثه ومشرط بالعلم بماهية الجسم وماهية العدم والحدوث (٢) **(مسئلة ٢)** العلوم كلها ضرورية لانها ماضورية ابتداء ولازمة عن الزوم ماضور وباقائه ان بقي احتمال عدم الزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علم واذا كان كذلك كانت باثرها ضرورية (٣) **(تنبيه ١)** اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون العلم بالاصل كسبيا وبالفرع ضروريا والافق قد وقع الشك في حصول الشك في الفرع فيصير الضرورى غير ضرورى هذا خلاف (٤) **(مسئلة ٤)** اختلفوا في ان اعتقاد الضدين مجتمع اجتماعهما لنفسهما اولاً مبرر يرجع الى الصارف والاقرب ان المناقاة ذاتية لان الجسم -زم بالثبوت شرطه ان لا يكون لنقيضه احتمال فيستحيل تحققه دون هذا الشرط (٥) **(مسئلة ٥)** منهم من قال المعدوم غير معلوم لان كل معلوم متميز وكل متميز ثابت فكل معلوم ثابت فباليس ثابتا لا يكون معلوما فمعرض بأن تخصه باللا معلومية يستدعى تصوره لان ما لا يتصور لا يصح الحكم عليه ثم اجابوا عن كلام الاولين بان المعدوم في الخارج ثابت في الدهن فقبل عليه الثابت في الدهن اخص من الثابت

لا تعقل الا بين شيئين بل يكون الشيءان شاملين ككل ما يقع عليه اسم الشيئية ولا فرق بين المضادة المطلقة والمضادة المخصوصة الابعدم التبيين ووجود التبيين فيما يتعلق المضادة به ما ولا يختلفان من حيث تعلقهما بمعلومين وابطال قول الجوزين بقوله العلم بالسواد والبياض يتعلق بامر ين يصح العلم باحدهما مع الجهل وبالاخر غير صحيح لان كلامهم في المضادة المتعلقة بهما وتصور السواد وجوده غير تصور السواد المضاد للبياض فليس ما يصح العلم مع الجهل بالاخر هو احد الشيئين الذين يتعلق بهما معا

(١) أقول اعترف ههنا بان اشئ المعلوم من وجهه والمجهول من وجهه يغاير الوجهين وهذا ما ذكرته في صدر الكتاب عنه -دابط ل قوله التصور ليس بمكتسب ومطلوبه ههنا بيان تغاير الوجهين لكن حصل منه وجوب تغاير ما اجتماع فيه الوجهان والوجهين

(٢) أتول والله يذهب الى القول بتماثل العلوم وانها لا تختلف باختلاف متعلقاتها والمصنف يقول الشرط مخالف للشرط واذا بقول الاعتقادات متضادة بشرط بشرط ومختلفة فان اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم وبالقدم واعتقاد حدوثه مشروط بالعلم بالجسم وبحدوثه ولوالده ان يقول العلم من حيث هو علم ليس بمختلف في انها تختلف بسبب متعلقاته فيكون تماثل العلوم لذاته واختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها

(٣) أقول يريد بالضرورى ههنا اليقيني لا البديهي ولا المحسوس وحده فانه قال من قبل المحسوسات هو الضرورى بات وقد سمى كل اليقينيات ضروريا بموافقة لقول ابي الحسن الاشعري

(٤) أقول ان كالمراد من الاصل التصديقات التي يتوقف عليها التصديقات فهو حق وان كان المراد اعم من ذلك ففيه نظر لان التصورات يمكن أن تكون كسبية والتصديقات المرفوعة عليها ضرورية

(٥) أقول الجزم بالثبوت المشروط بان لا يكون لنقيضه احتمال هو الجزم اليقيني والاعتقاد اعم منه والاصح ان الاعتقاد الذي لا يكون يقينيا كاعتقاد المقلد مجتمع اجتماعه مع الاعتقاد المضادة لوجود الصارف عنه اما في اليقيني فالمناقاة ذاتية كما ذكره

ان ما به حصل الامتياز اما أن يكون معتبرا في الالهية أولا يكون فان كان الاول كان عدم الاشتراك فيه بوجب عدم الاشتراك في الالهية وان كان الثاني كان ذلك فضلا زائدا على الاحوال المعتبرة في الالهية وذلك صفة نقص وهو على الله محال

(مسئلة الرابعة)

القائلون بالشرك طوائف الطائفة الاولى عبادة الاوثان والاصنام ولهم تاويلات احدثها ان الناس كانوا في قديم الدهر عبادة الكواكب ثم انخذلوا لكل كوكب منها مثالا واشتغلوا بعبادتها وكانت نيهم توجبه تلك العبادات الى الكواكب ولهذا السبب لما حكى الله عز وجل عن الخليل عليه السلام انه قال لايه آزر اتخذ اصناما الهة انى اراك وقومك في ضلال مبين ثم ذكر عقيب هذا الكلام مناظرة ابراهيم مع القوم في آلهية الكواكب وثانيها ان الغالب على اهل العالم دين التشبيه ومذهب المجسمة والقوم كانوا يعتقدون ان الاله الاعظم نور في غايه العظمة والاشراق وان الملائكة انوار مختلفة بالسفر والمكبر فلا جرم انهم

اتخذوا الصنم الاعظم
وبالفواقي تحسب من تركه
بالمواقيت والجواهر على
اعتقاده على صورة الله
واتخذوا سائر الاصنام على
صور مختلفة في الصغر
والكبر على اعتقادها
صور الملائكة فعلى هذا
التقدير عبدة الاصنام
تلامذة المشبهة وثالثها ان
من الناس من قال ان البشر
ليس لهم أهلية عبادة الاله
الاعظم وانما الغاية القصوى
اشتغال البشر بعبادة
ملك من الملائكة ثم ان
الملائكة يعبدون الاله
الاعظم ثم ان كل انسان
اتخذ صنما على اعتقاده كونه
مثلا لذلك الملك الذي يدبر
تلك البلدة واشتغل بعبادته
ورابعها ان التجهين كانوا
يرصدون الاوقات الصالحة
للطلسمات النافعة في الافعال
المخصوصة فاذا وجدوا ذلك
الوقت عملوا له صنما
ويعظمونه ويرجعون اليه
في طلب المنافع كما يرجعون
الى الطلسمات المعمولة في
كل باب واعلم انه لا خلاص
عن هذه الابواب الا اذا
اعتقدنا انه لا مؤثر ولا مدبر
الا الواحد افعار والله أعلم
بالصواب

باب السادس في الجبر
والقدر وما يتعلق بهما من
المباحث وفيه مسائل

فيكون المعلوم ههنا ثابتا وليس كلاما متافيا وانما الكلام في العلم بغير الثابت ولان الثبوت الذهني مشكل
لانا اذا علمنا ان شريك الله تعالى مع عدم حضور الشريك في الذهن محال لان الشريك هو الذي يجب
وجوده لذاته والحاضر في الذهن لا يكون كذلك فان قلت الحاضر في الذهن تصور الشريك لا نفس
الشريك قلت فقد عادا الاشكال لان البحث انما وقع عن متعلق هذا التصور فانه ان كان نفيا محضا
فكيف التحيز وان كان ثابتا فثبوتها اما في الذهن أو في الخارج والكلام فيه مامر (١) (مسئلة)
المشهور ان العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لان
العقل لو لم يكن من قبيل العلوم يصح انفكاك أحدهما عن الآخر لكن محال لاستحالة أن يوجد
عقل لا يعلم شيئا البته أو عالم بجميع الاشياء ولا يكون عاقلا ليس هو علما بالمحسوسات لمصولة في
البهائم والمجانين فهو اذا علم بالامور السكينة وليس ذلك من العلوم النظرية لانها مشروطة بالعقل فلو
كان العقل عبارة عن الزم لشرائط الشيء بنفسه وهو محال فهو اذا عبارة عن علوم كلية بديهية وهو
المطلوب فقبل عليه لم قلت ان التغيرات يقتضي جواز الانفكاك فان الجوهري والعرض متلازمان وكذا
العلية والمعلوم سلبا لكن العقل قد ينقل عن العلم كما في حق النائم أو اليقظان الذي لا يكون مستحضرا
لشي من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وعند هذا نظهر ان العقل غريزة يلزمها هذه العلوم
البديهية عند سلامة صحة الحواس (٢) ومنها القدرة والمرجع بها في حقا ان كان الى سلامة الاعضاء
فهو معقول وان كان الى أمر وراثته فبغيره النزاع احيى أصحابنا بأن حركة المختار متميزة عن حركة المرتعش
وليس الامتياز الا بهذه الصفة فيقال لهم متى ثبت هذا الامتياز قبل الاتصاف بالفعل أو حال
الاتصاف والاول باطل على قولنا لان لا تثبت القدرة قبل الفعل والثاني كذلك لان المرتعش
كما لا يمكن من ترك الحركة حال وجودها فالمختار لا يمكن أيضا من تركها حال وجودها لاستحالة
أن يكون الشيء مع عدم وجوده في زمان واحد ويقال أيضا متى ثبت هذا الامتياز حال ما خلق الله تعالى ضروري والثاني باطل
تعالى الحركة أو قبلها والاول باطل لان حصول الفعل حال ما خلق الله تعالى ضروري والثاني باطل

(١) أقول المعلوم في الخارج ثابت في ذهن من حيث هو موصوف بالمعدومية وهو محكوم عليه
من الحيثية المعلوم بالثبوت الذهني ومن غير تلك الحيثية غير محكوم عليه بذلك الثبوت بل ربما بسبب
عنه الثبوت وليس بين الحكمين تناقض لان موضوعهما ليس شيئا واحدا وهكذا غير الثابت المطلق
الشامل للخارجي والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثية ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار
هذه الحيثية وأما قوله شريك الله هو الذي يجب وجوده لذاته والحاضر في الذهن ليس كذلك
فالجواب أن مفهوم الشريك ههنا يشمل على مماثلة شيء من متغيرين وذلك يوجب الاشتراك
من حيث المماثلة وامتناع الوجود من حيث مغايرة ذات الله تعالى والموصوف بالامتناع محكوم
عليه بسلب الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا الوصف العنوان في الذهن وغير محكوم عليه من غير
اعتبار هذا الوصف بل هو محكوم عليه بالوجوب من حيث المماثلة ومتعلق كل وصف بينهما معلوم
من جهة كونه متعلقا وغير معلوم من غير تلك الجهة فينبغي أن يفهم في أمثاله هذا الفرق حتى تحل
الاشكالات التي تعددت عليها

(٢) أقول قال أبو الحسن الأشعري العقل علوم خاصة وزادت المعتزلة في العلوم التي يشمل عليها
العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبح لانهم يعدونه في البديهيات وقال القاضي أبو بكر هو العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات وقال المحاسبي من أهل السنة هو غريزة يقوم بها
الى المعرفة وما ذهب اليه المصنف هو الصواب

المسئلة الاولى

المختار عندنا ان عند حصول
القدرة والداعية المخصوصة
يجب الفعل وعلى هذا
التقدير يكون العبد فاعلا
على سبيل الحقيقة ومع
ذلك فتكون الافعال
باسرها واقعة بقضاء الله
تعالى وقدره والدليل عليه
ان القدرة الصالحة للفعل
اما ان تكون صالحة للترك
اولا تكون فان لم تصح
للاترك كان خالق تلك
القدرة خالقا لصفة موجبة
لذلك الفعل ولا نريد
وقوعه بقضاء الله الا هذا
واما ان كانت القدرة صالحة
للفعل ولا تترك فاما ان
يتوقف ربحان احد الطرفين
على الآخر على مرجع اولا
يتوقف فان توقف على
مرجع فذلك المرجع
اما ان يكون من الله او من
العبد او يحدث لا يؤثر
فان كان الاول فعند حصول
تلك الداعية يجب الفعل
وعند عدمه يمتنع الفعل
وهو المطلوب وان كان من
العبد عاد التقسيم الاول
ويحتاج خلق تلك الداعية
الى داعية اخرى ولزم
التسلسل واما ان حدثت
تلك الداعية لا يحدث او
نقول انه ترجع احد
الجانبين على الآخر لا مرجع

لان حصولها قبل ان خلقها الله تعالى محال وعلى التقديرين لا يثبت الاختيار (١) ويقال للمعتزلة متى
ثبت هذا الاختيار عند استواء الدواعي او عند رجحان أحدهما على الآخر الاول باطل لان عند
الاستواء يمتنع الفعل وعند الامتناع لا يثبت المكنة والثاني محال لان عند حصول المرجح يجب الرابع
ويمتنع المرجح وعلى هذا التقدير لا يثبت المكنة (٢) **مسئلة** القدرة مع الفعل خلافا للمعتزلة لنا
ان القدرة عرض فلا تكون باقية فلو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادرا على الفعل لان حال
وجود القدرة ليس العدم الفعل والعدم المستمر يستحيل أن يكون مقدورا وحال حصول الفعل لا قدرة
(٣) احتجوا بأن الكافر حال كفره مكاف بالاعمان فلو لم يكن قادرا على الاعمان حال كونه كافرا كان ذلك
تسكيفا بما لا يطاق ولان الحاجة الى القدرة لأجل أن يدخل الفعل من العدم الى الوجود وحال حدوث
الفعل قد صار الفعل موجودا فلا حاجة به الى القدرة ولانه لو وجب ان تكون القدرة مع المقدور لزم
اما قدم العالم أو حدوث قدرة الله تعالى والجواب عن الاول انه وارد علىكم أيضا لانه حال حصول القدرة
لا يمكنه الفعل وحال حصول الفعل لا قدرة له عليه فان قلت انه في الحال مأمور لا بأن يأتي بالفعل في
الحال بل بأن يأتي به في ثاني الحال قلت هذا غلط لان كونه فاعلا للفعل اما أن يكون نفس صدور الفعل
عنه واما أن يكون أمرا زائدا عليه فلو كان الاول استحال أن يصير فاعلا قبل دخول الفعل في الوجود
واذا كان كذلك استحال أن يقال انه مأمور بأن يفعل في الحال وان كان الثاني كانت تلك الفاعلية
أمرا حاضرا فنتقرر الى الفاعل والكلام في كيفية فعلها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وعن الثاني
انه منقوض بالهالة والمعلول أو الشرط والمثروب وعن الثالث أن المثرى في وجود أفعال الله تعالى
تعلق قدرته بها زمان حدوثها وأما التعلقات السابقة فلا أثر لها البتة وهذا لا يمكن تحققه في قدرة

(١) أقول قوله المختار لا يمكن من الحركة حال وجود الحركة فيه فنظر لان المختار لا يمكن من
الحركة مع فرض وجود الحركة أمام قطع النظر عنه فلم لا يجوز وهكذا القول في الاعتراض
الثاني فان الاختيار حال ما خلق الله الحركة محال بفرض وجود الحركة امام قطع النظر عن ذلك
فيمكن لوجود القدرة المقتضية له

(٢) أقول الاختيار عند المعتزلة موضحة صدور الفعل أو تركه من القادر بعباد داعية أو عدم داعية وهو
متساوي النسبة الى الطرفين عند عدم اعتبار الداعي وغير متساويهما عند اعتبار أحدهما ومتقدم موهم
بجوزوا صدور أحد الطرفين من المختار من غير ترجيح أحدهما على الآخر وأوردوا أمثلة الجائع والعطشان
والهارب اذا حضرهم رغبة فان متساويان وقد حان متساويان وطريقان متساويان فانهم يختارون أحدهما
من غير ترجيح والذين لا يجوزون ذلك يقولون الرجحان شيء والعلم بالرجحان شيء واعلمه يختار أحدهما
لوجود الرجحان وان لم يظن بالرجحان ومتأخروهم قالوا بوجوب الرجحان وقال بعضهم بأن الطرف
الراجع يكون أولى ولا ينتهي الى حد الوجوب وهو اختيار محمود الملاي وأنكر بعضهم أنهم يكون
الاولوية كافية لمثل ما مر في خواص الممكن وأبو الحسين وأصحابه قالوا عند الداعي يجب الفعل وعند عدمه
يتمتع وذلك لا ينافي الاختيار فان تفسيه الاختيار هو أن يكون الفعل والترك بالقياس الى القدرة
متساويين وبالقيااس الى الداعي وعدمه اما واجب أو ممتنع ومن عدم التمييز بين الامرين في هذه المسئلة
يحدث الاختلاف الجاري بين الفائيين بالايجاب والاختيار

(٣) أقول المسئلة مبنية على كون القدرة عرضا وامتناع بقاء الاعراض والذي استدل به من
مرض القدرة من عدم الفعل أو وجوده ليس بدليل على ذلك لان ذلك الامتناع انما يلزم من فرض
اجتماع القدرة والفعل والمدعى امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها

أصلاً كان هذا قولاً باستغناء
المحدث عن المحدث استغناء
الماكن عن المؤثر وذلك
يوجب نسبي الصانع
فان قالوا لا يجوز ان يقال
عند حدوث الداعية يصير
الفعل أولى بالوقوع ولا
ينتهي الى حد الوجوب
قلناه هذا باطل لوجوه
أحدها ان المرجح - وح
أضعف حالا من المساوي
فلما امتنع حصول المساوي
حال كونه مساوياً فبان
يمنع حصول المرجح
حال كونه مرجحاً
أولى واذا امتنع حصول
المرجوح وجب حصول
الراجع لامتناع الخروج
عن النقيضين والثاني
ان عند حصول الداعي الى
أحد الجانبين لو حصل
الطرف الثاني لكان
قد حصل ذلك الطرف
للمرجح أصلاً وهذا
القاتل قد سلم ان المرجح
لا ينفيه من المرجح
والثالث ان عند حصول
ذلك المرجح ان امتنع
النقيض فهو الوجوب وان
لم يمتنع فكل ما لا يمتنع لم يلزم
من فرض وقوعه محال
فلنفرض مع حصول ذلك
المرجح تارة ذلك الاثر واقعا
وتارة غير واقع فاختصاص
أحد الوقتين دون الثاني

العدل انها غير باقية (١) **مسئلة** القدرة لا تصلح للضدين خلافاً للملح - منزلة لنا ان القدرة عبارة
عن الممكنة والمفهوم الممكنة من ذلك ولان نسبة القدرة الى الطرفين ان كانت على السوية استحال
أن يصير مصدر الاثر الا عند مرجح فلا يكون مصدر الاثر الا المجموع فلا يكون الذي فرضناه قدرة
مصدر الاثر فلا يكون قدرة وان لم تكن على السوية لم تكن القدرة قدرة الا على الراجع (٢) **مسئلة**
عند بعض الاصحاب الجهل صفة وجودية وهو ضعيف لعدم الدليل والذي يقال ليس جعل الجهل
عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس - ضعف لاننا ساعد على أن كل ما محتمل وانه لو لا الدليل
لبقى ذلك الاحتمال (٣) ومنها الارادة والكراهة ومن الناس من زعم أن الارادة عبارة عن علم الحى أو
اعتقاده أو ظنه بأن له فيه منفعة وهو باطل لاننا نجد من أنفسنا ما لا نرتبها على هذا العلم فبتغيير ان

(١) أقول السؤال الاول غير متوجه لان الكافر مكلف بالايمان من حيث هو قادر حتى يؤمن في
حال قدرته وهذا ليس تكليفاً بما لا يطاق ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الايمان
لو كان مكلفاً بالايمان كان تكليفاً بما لا يطاق وهكذا السؤال الثاني فالماجة الى القدرة وحدها
لاجل أن يدخل الفعل من العدم الى الوجود لا اليها مأخوذة مع حدوث الفعل وعدمه وفي السؤال
الثالث لان نسبة الى قدرة الله تعالى الى قدرة العبد مع ان قدرته تعالى اذا أخذت مع وجود الارادة
أو مع عدمها لا يبقى للاختيار وجه كما قيل في العبد وقوله في الجواب هذا وارد عليكم لان حال حصول
الفعل لا يمكنه الفعل ايضاً فيه نظراً لانه اذا أخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه فالفعل
لا يمكنه لا من حيث القدرة بل من حيث فرض مفارقتها بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع حينئذ
وايراد النقص بالعلية والمعلول والشرط والمشروط ليس بنافع لان العلة ايضاً قبل وقوع المعلول بمنفعة
العلية وكذلك حال وقوعه وذلك لان انصاف القلب الى الحال اليها والقول بان تعلق قدرة الله تعالى زمان
حدوث الفعل مؤثر في وجود الفعل ايضاً ليس بشئ لان الفعل يجب زمان حدوثه وان لم تكن قدرة
ومنشأ جميع هذه الاغلاط شئ واحد وهو ما ذكره

(٢) أقول المعنى لا يختلف بتبديل لفظ القدرة بلفظ التمكن ومفهوم التمكن من هذا ومفهوم التمكن
من ذلك يشتركان في مفهوم واحد وانما يختلفان من حيث تعلقهما بتارة بهذا وتارة بذاك فان كان
المراد من القدرة ذلك الامر المشترك كانت صالحة للضدين وان كان المراد منها مجروح المشترك مع ما به
الاختلاف لم يقع اسم القدرة على أنواعها الا بالاشتراك اللفظي ويقع على أنواع تعدد المقدورات وهذا
لم يقل به أحد وقوله ان كانت نسبة القدرة الى الطرفين على السوية احتاجت الى مرجح وقبل المرجح
لا يكون قدرة على الفعل يقتضى أن يصير القدرة مبدأ للفعل مع زائد وهو عين مذهب من يقول القدرة
صالحة للضدين وانما ذهب من ذهب الى أن القدرة لا تصلح للضدين لقوله القدرة عرض لا يبقى زمانين
فالقدرة التي تكون مع أحد الضدين غير التي تكون مع الضد الآخر لا سيما انهم لا يفرقون بين القدر
وبين مبدأ الفعل والترك

(٣) أقول ان كانت القدرة عبارة عن سلامة الاعضاء فالجهل عبارة عن آفة تعرض للاعضاء
ويكون حينئذ وجودها والقدرة أولى بان لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان كان الجهل
ما تعرض للارتعاش وتمتاز به حركة المرتعش عن حركة المختار فالجهل وجودي وعمل الاصحاب ذهبوا
اليه اما ان كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة الاعضاء بغير عنها بالتمكن أو بما هو علة له فالجهل عدم
تلك الهيئة فالقدرة وجودية والجهل عدمي

والفرق بين الإرادة والشهوة أن الإنسان يتفرط طبعه عن شرب الدواء ثم يريد (١) **مسئلة** منهم من قال إرادة الشيء كراهة ضده وهو باطل لأنه قد يراد الشيء حالة الغفلة عن ضده (٢) **مسئلة** العزم عبارة عن إرادة جازمة حصلت بعد التردد فيه والمحبة عبارة عن الإرادة لكنها من الله تعالى في حق العبد إرادة الثواب ومن العبد في حق الله تعالى إرادة الطاعة والرضا قيل إنه الإرادة وقيل إنه ترك الاعتراض (٣) **مسئلة** المناقاة بين ارادتي الضدين ذاتية أو للصارف فيه ما تقدم في باب الاعتقاد (٤) **مسئلة** الإرادات تنهى إلى إرادة ضرورية تدفعاً للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل إلى قضاء الله تعالى وقدره (٥) ومنها كلام النفس ولم يقل به أحد إلا أصحابنا قالوا الأمر والنهي والخبر أمور معلقة بغير عن كل واحد منها في كل لغة بلفظة أخرى فهي معان متغايرة وليس عبارة عن تخيل الحروف لأن تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذه الماهيات لا تختلف البتة وليس الأمر عبارة عن الإرادة لأن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد ويريد بما لا يأمر به وظاهر أنه ليس عبارة عن العلم والقدرة والحياة فلا بد من نوع واحد (٦) ومنها الالم واللاذة أما الالم فلا نزاع في كونه وجودياً ثم قال محمد بن زكريا

(١) أقول القائل بهذا لا يقتصر على هذا بل يزيد فيه بقوله بأن له أول غيره ممن يؤثر غيره فيه منفعة يمكن وصولها إليه أو إلى ذلك الغير من غير مانع من تعبد أو معارضة ثم في وجوده ميل يترتب على هذا الاعتبار مغايرة نظراً قالوا هذا المثل يحدث بمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء وقدرة تامة فيحصل له ميل إلى شيء يتردد حصوله ولا يحصل بحسب ما يتمناه وذلك مثل الشوق إلى المحبوب ممن لا يصل إليه أما في القادر التام القدرة فيمكن الاعتقاد المذكور

(٢) أقول الصواب أن يقال إرادة الشيء يلزمها كراهة ضده بشرط التفطن للضد (٣) أقول التردد المذكور يحصل من الدواعي المختلفة المنبثقة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنقرات المتخالفة فإن لم يوجد ترديد في جميع أطراف حصول الخير وإن وجد حصل العزم والمحبة تقع باشتراك الاسم على إرادة هو بعد الفعل وهو الذي نسبته إلى إرادة الثواب أو الطاعة وعلى تصور كمال من لذة أو منفعة أو مشاكفة كحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه بالنعمة والوالد الولد والصديق لصديقه وأما محبة الله سبحانه وتعالى عند العارفين فهو لتصور الكمال المطلق فيه والرضا قال أبو الحسن الأشعري إنه إرادة كرام المؤمنين ومشو بهم على التأييد وهو إذ آمن الله تعالى وأما من العبد فهو ترك الاعتراض والرجة قيل هي النعمة وقال أبو الحسن هي إرادة الانعام والولاية إرادة لا كرام والتوفيق والبغض والعداوة إرادة الإهانة والطرود والتعذيب والسخط إرادة التعذيب والاختيار عند أبي الحسن هو الإرادة واختار له أي فعل به خير أو المشيئة هي الإرادة والكرامية يفرقون بينهما

(٤) أقول قيل إرادة الحركة ترديد دورها وإرادة السكون ترديد جميع صوره وكانهم استقابلان لذاتيهما كذلك إرادتهما وقوم آخر قالوا إرادة الحركة تصرف الفاعل عن إرادة السكون والكلام فيه مثل ما مر

(٥) أقول قيل استناد الكل إلى قضاء الله تعالى وقدره إما أن يكون بلا توسط في إيجاد الشيء أو يكون بتوسط والاول يقتضيه انتهاء الإرادات إلى إرادته والثاني لا يناقض القول بالاختيار فإن الاختيار هو الإيجاد بتوسط قدرة أو إرادة سواء كانت تلك القدرة والإرادة من فعل الله تعالى بلا توسط أو بتوسط شيء آخر فإذا من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الأفعال تابعا لاختيار فاعله ولا يندفع هذا إلا بإقامة البرهان على أنه لا يؤثر الله تعالى

(٦) أقول قالوا كلام النفس هو الفكر الذي يدور في الخلد وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح

بالوقوع أن توقف على انضمام قيد زائد إليه لزم أن يقال أن حصول الرجحان كان موقوفاً على هذا القيد الزائد لكننا فرضنا أن الحاصل قبل هذا الزائد كان كافياً في حصول الرجحان وإن لم يتوقف على انضمام قيد زائد إليه لزم رجحان الممكن المتساوي لغيره وهو محال إذا عرفت هذا فنقول أما ما اعترفنا بأن الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي فقد اعترفنا بكون العبد قاعلاً لوجاء لا قاعلاً يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن وسائر كتب الله تعالى وإذا قلنا بأن المؤثر في الفعل مجموع القدرة والداعي مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله تعالى فقد قلنا بأن الكل بقضاء الله تعالى وقدره فهذا هو المختار وأما الخصم فإنه قال العلم بكون العبد موجد لافعاله ضروري والدليل عليه أن العلم بحسن المدح والذم عليه علم ضروري والعلم الضروري حاصل بأن حسن المدح والذم يتوقف على كونه المدح والمذموم قاعلاً وما يتوقف عليه العلم الضروري أولى بأن يكون ضرورياً بهذه

مقدمات ثلاثة فالأول ان العلم الضروري حاصل بحسن المدح والذم والادلة عليه ان كل من أساء اليها فأنفجده من أنفسنا وجدانا ضروريا فانذمه ومن أحسن اليها فأنفجده من أنفسنا وجدانا ضروريا بانأذمه ومن نازع في هذا فقد نازع في أظهر العلوم الضرورية وثانيها ان العلم الضروري حاصل بانحسار المدح والذم يتوقف على علم المادح والذام بكون المدوح والمذموم فاعلا وهذا أيضا ظاهر لان من رعى وجه انسان بأجرة فانه يذم الراى ولا يذم الآجرة فاذا قيل لذلك الذام لم تذم هذا الراى ولا تذم الآجرة فانه يقول لان ذلك الراى هو الفاعل لهذا الفعل وهذه الآجرة لم تفعل ذلك وهذا يدل على ان العلم الضروري حاصل بانه لا يحسن المدح والذم الا عند كون المدوح والمذموم فاعلا وثالثها ان الذي يتوقف عليه العلم الضروري يجب ان يكون ضروريا وهذا أيضا ظاهر لان الفرع أضعف من الاصل فلو كان الاصل غير ضروريا لكان بتقدير وقوع الشك فيه يجب

الالذة عبارة عن الخلاص عن الالم وهو باطل بما اذا وقع بصر الانسان على صورة ملجئة فانه ياتذ بابصارها مع أنه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى تجعل تلك الالذة خلاصا عن ألم الشوق اليها وزعم ابن سينا ان الالذة ادراك الموافق والالام ادراك المناق في يقرب قول المعتزلة منه فانهم قالوا ان المدرك ان كان متعلق الشهوة كالخمس في حق الجرب كان ادرا كة لذة وان كان متعلق النفرة كحافي حق السليم كان ادرا كة الماومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان الالم ليس الا الادراك واتفقت الفلاسفة على أن تفرق الاتصال موجب للالم في حق الحى وخالفهم لان التفرق عديم فلا يكون علته للامر الجودى وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج قال لان حد الالم ادراك المناق والحد ينعكس وكل ادراك المناق في ألم وهذه الحجة لفظية (١) لانه اخذ من العكس ومنه الادراك كان وهى غير العلم لاننا بصر الشيء ثم نغيب عنه فيفرق تفرقة في الحالتين مع حصول العلم فيهما فالابصار غير العلم لكن الفلاسفة والكيمي وأبو الحسن بن زعموا أنه عائد الى تأثير الحدقة بصورة المرئى والمتكلمون محتاجون الى القدح في هذا الاحتمال ليمكنهم بيان انه تعالى سميع بصير (٢) **مسئلة** يختلفوا

عليه من الاشارات اخرى والادلة على اثباته أن الفاعل اذا أمر عبده بامر وجد في نفسه اذقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا ثم انه يدل على ما يحسنه بعض العبارات أو يضرب من الاشارات أو يرقوم من الكتابة هكذا قيل وقيل أبو هاشم اثبت كلاما في النفس سمى بالخطوط ووزعم ان ذال الخطوط يسمى بها ويدركها وقال أبو الحسن ان لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى الكلام المؤلف من الحروف بالاشتراك وقال قوم على الاول بالحقيقة وعلى الثانى بالمجاز وقال قوم بالعكس من ذلك

(١) أقول نقل عن ابن زكريا أنه قال الالذة خروج من الحال الغير الطبيعية وذلك لكون الادراك انما يحصل بانفعال للعاسة يقتضيه تبدل حال واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقول المعتزلة يدل على انهم يقولون ان الالذة والالام هما الادراك نفسه ويختلفان باختلاف متعلقهما وهو اما الشهوة أو النفرة فقال المصنف ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان الالم ليس غير الادراك ومخالفة المصنف في أن تفرق الاتصال ليس بواجب للالم في الحى انما كان لانه يقول التفرق يوجب سوء المزاج الذى يقتضيه طبائع المفردات عند تفرقها فالسبب الذاتى هو طبائع المفردات والتفرق يقتضى زوال الاعتدال الذى حصل من الكسر والانكسار فالتفرق ليس سببا بالذات الا لمرعدي هو زوال الاعتدال والالام انما يحصل من سوء المزاج هكذا فسره قوله تليذه قطب الدين المصرى لانه قد عقيب ذلك وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج يدل على خلاف ذلك اما قوله التفرق عديم فلا يكون علته للامر الجودى فقيه نظرا لان العدم لا يكون علته لوجود العدمى ربما يكون علته كعدم الحركة فيمان شأنه أن يتحرك فانه علته لاحد الا كوان الذى هو السكون وعدم السمع علته للفرس وعدم الغذاء في الحيوان الصحيح للجوع وتفرق الاتصال في العضو الذى لا يكون فيه حس أو عرض له خذرا أو يكون معه استمرار أو يكون التفرق طبيعيا كما يحصل في المغتذى عند نفوذ الغذاء في أجزائه لا يكون مؤلما بل الالم عندهم احساس عضو بفرق اتصال يحدث فيه غير طبيعى وكلامهم يدل على ذلك ولا شك في أن الحى وهو سوء المزاج مؤلم وان لم يكن هناك تفرق اتصال والمعنى الجامع هو الاحساس بالمناق فهو اذا حد للالم واذا كان التمدد محسوسا فلا يكون انكساره اقلها

(٢) أقول قالوا الادراكات خمسة هي الحواس وزاد القاضي أبو بكر فيها الادراك الالم والالذة وقوم جعلوها علوما خاصة فقالوا كل ادراك علم وليس كل علم ادرا كة او القول بان الابصار مؤثر في الحدقة خاص

في الابصار منهم من قال انه يخرج الشعاع عن العين وهو باطل والالوجب تشوش الابصار عند هبوب
الرياح ولا يمنع أن يرى نصف السماء لا متناه أخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الاشياء أو يؤثر
في جميع الاجسام المتصلة في حدقتنا (١) ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل والالما أدركنا العظيم
لا متناه انطباع العظيم في الصغير ولما رأينا القريب على قربه والبعيد على بعدة فهذان الوجهان انما
يلزمان من قال المثلث هذه المنطبعة فقط وأما من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحدقة شرطا
لادراك المثلث الكبير في الخارج لا يرد عليه ذلك (٢) **المسألة** الادراك عند سلامة الحاسة
وحصول البصر وسائر الشرائط المشهورة غير واجب عندنا خلافا للمعتزلة والفلاسفة لئلا نرى
الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لاننا نرى بعض أجزائه دون البعض مع استوائها باثرها في كل
الشرائط ولاننا لما رأينا الجسم الكبير فقد رأينا كل واحد من تلك الاجزاء وايست رؤية كل جزء
مشروطة برؤية الجزء الآخر والواقع الدور رؤية كل واحد منها غنية عن رؤية الآخر واحتجوا
بأنه لو لم يجب ذلك لجاز أن يكون بحضرة تاشمس وجبال ونحن لانراها الجواب أنه معارض بجميع
العادات (٣) **المسألة** اختلافوا في انه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ
عن يعصر بالآلة وليس بعد أن يكون في غيره على وجه آخر كما في الارادة فانها في العبد بخلاف
ما ثبتته الله تعالى

(١) أقول القائلون بالشعاع وهم الحكماء المتقدمون لا يقولون بخروج العين الاباليجاز كما يقال
الضوء يخرج من الشمس وابطاله بوجوب تشوشه عند هبوب الرياح ليس بوارد لان شعاع الشمس
والقمر والنيرات لا يتشوش به وأيضاً قالوا لو كان الشعاع جسماً لزم تداخل الاجسام ولو كان عرضاً
لزم انتقال الاعراض وأيضاً قالوا ان الشعاع من العين كيف يصل الى السماء دفعة فان الحركة محتاجة
الى الزمان وغير ذلك وكل ذلك لازم على سائر الاشعة وكل ما يقولون في جوابه هناك هو الجواب ههنا
وامتناع رؤية نصف السماء بشعاع الحدقة دعوى مجردة ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد لكان
أصوب واذا جاز نور سراج صغير أن يضيء دواءيت كبير وجدرانها ولم يبق بعد ذلك فذلك أيضاً ليس
بمتبعد واستدلوا على كون الابصار بالشعاع بأشترائطه بكون البصر في ضوءه ولولا أن شعاع البصر
والضوء من جنس واحد لما كان بعضه معينا في افادة البعض وأيضاً كما يقع لشعاع الاجرام النيرة
انعكاس وانعطاف ونفوذ فيما يحاذيها من الاجسام الشفافة يقع لشعاع العين مثله بعينه كما تبين
في كتاب المناظر والمرايا بالجملة الكلام في هذا الموضوع طويلاً والاشتغال به غير مناسب لهذا الموضوع
فليطلب من الصناعة المختصة به

(٢) أقول انما قال بالانطباع ارسطاطاليس وأصحابه وينوا السبب في رؤية العظيم من بعيد
صغير وابطاله بامتناع انطباع العظيم في الصغير غير صحيح لانهم لا يشترطون فيه انطباع العظيم نفسه أو
مقداره بل قالوا بانطباع شمع منه ولعل مقدارا الشمع على صغير محله يقتضي ادراك ذي الشمع على عظمه
ونذلك كما ينطبع في المرآة نصف السماء والاجرام التي فيه واما رؤية القريب على قربه والبعيد على
بعده يعني الابعاد فلعل المنطبع في العين يكون على هيئة يفيد ادراك الابعاد ونحن لما نعدر علينا أن
نعبر عنه استبعادنا مع اننا نرى النقاشين ينقشون صور الاجسام على السطوح على وجه يدرك الناظر
فيها عمق تلك الاجسام رابعاً ما بيننا

(٣) أقول القائلون بان ابصار الله تعالى لا وجودات غير علمه بالمبصرات لا يقولون بوجوب الابصار
عند الرابطة المذكورة لا متناه أن يكون ابصاره بالآلة وان يحجبه شيء عن شيء وأما المعتزلة والفلاسفة

وقوع الشئ في الفرع
وحية تخرج هذا الفرع
عن كونه ضرورياً واذا
لاحت هذه المقدمات ظهر
ان العلم بكون العبد فاعلاً
علم ضروري موقوف على
الخصيص معنى كون العبد
فاعلاً فنقول ان عنيتم به ان
العبد قادر على الفعل وعلى
الترك وان نسبة قدرته الى
الطرفين على السوية ثم انه
في حال حصول هذا
الاستواء دخل هذا الفعل
في الوجود من غير ان خص
ذلك القادر ذلك الطرف
بمرجع وخصص البتة
فلان سلم ان هذا القول صحيح
بل كان بديهياً العقل تشهد
ببطلانه وان عنيتم به ان
عند حصول الداعية
المرجحة صدر عنه هذا
الاثرفهذه هو قولنا ومذهبنا
ونحن لاننكر البتة الا اننا
نقول لما كان عند حصول
القدرة والاعية يجب
الفعل وعند انتفاؤها
أو انتفاء أحد هما يمنع
وجب ان يكون الكل
بقضاء الله تعالى وهذا
على السبيل الى دفعه فهذا
منتهى البحث العقلي
الضروري في هذا الباب
المسألة الثانية

في اثبات القدرة للعبد علم
اننا نعلم بالضرورة تفرقة

فعندنا انه غير واجب خلافا للفلاسفة والنظام لنا انه لو كان كما قالوا لسمعنا كلام من يجول بيننا وبينه
جدار صلب لان الهواء النافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الاول الذي باعتباره كان حاملا
للمحروف ولانه كان يجب ان لا يدرك جهات الصوت كما اننا لانسمع الشئ الا حال وصوله اليه لا جرم
لاندرج بمجرد اللمس جهة وصوله (١) **مسئلة** ادراك الشئ قد يكون بتشكيف الهواء المتصل
بالجسم بكيفية ذي الرائحة وقد يكون لانفصال اجزاء لطيفة منها ووصولها الى خيشومنا كما في
التبخرات وقد يكون تعلق القوة المدركة بالرائحة وهي هناك وهذا أضعف الاحتمالات وأما ادراك
الدوق وقد تقدم الكلام فيه فهذا اشارة مختصرة الى أقسام الاعراض (٢) وأحكام الاعراض
مسئلة اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع الانتقال عليهم الا ان الانتقال عبارة عن الحصول
في حيز بعد الحصول في حيز آخر وذلك انما يعقل في التهيؤ والعمدة المشهورة انما لو قدرنا العرض خاليا
عن جميع الاوصاف اللازمة فاما ان لا يحتاج حينئذ الى المحل أو يحتاج والاول باطل لانه حينئذ يكون
غنيا بذاته عن المحل والغنى بذاته عن المحل يستحيل ان يعرض له ما يحوجه اليه لان ما بالذات لا يزول
بما بالعرض وان احتاج فاما ان يحتاج الى محل مبهم وهو محال لان مقتضى الوجود في الخارج موجود
في الخارج والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج أو الى محل معين فيلزم استحالة مفارقة
عنه وهو المطلوب ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان لا يحتاج اليه قوله لان الغنى بذاته عن المحل لا يعرض

فيقولون ابصاره تعالى هو علمه بالمبصرات ويوجبون ابصار الخلق عند عشرة شرائط بعد سلامة الآلة
وهي كون المبصر كشيء غير مفرط الصغير ومحاذي الآلة أو في حكم المحاذاة زمانا والمتوسط بينهما
شفاف ووقوع الضوء على المبصر وكون الضوء غير مفرط وعدم القرب المفرط والبعد المفرط وأن
يتعهد الابصار ذوا آلة ابصار وأن لا يقاربه ما يوجب الغلط ويدعون في وجوب الابصار العلم
الضروري وأما تعليل رؤية الكبير صغيرا برؤية بعض أجزائه دون بعض فليس بشئ فان ذلك بقوله
من لا يعرف السبب فيه ومعارضة الشك في ذلك بالعاديات هو أن يقال من المحتمل أن الشمس
لا تطلع غدا وان الجبال القائمة عنا صارت جواهر والبحار دما وامثال ذلك مع اننا نجزم بعدمها بسبب
اجراء العادة كذلك ههنا من المحتمل أن لا يبصر مع اجتماع الشرائط لكننا نقطع بالابصار ولا يلتفت
الى ذلك الاحتمال لان العادة جارية بالابصار

(١) أقول القائلون بالتبؤج لا يشترطون فيه بقاء الهواء على شكل والذي يتمثلون به من تموج الماء
ليس المراد منه حدوث الشكل المرئي فيه بل الكيفية الحاصلة في نفس جزئه بسبب القرع
وانبساط تلك الكيفية في الماء الذي يلي موضع القرع فان الشكل يختص بالسطح الظاهر والتبؤج
يحصل في عمق الماء والهواء وأيضا لا يقولون بامتناع وجود التبؤج في جسم غير الماء والهواء بل
يجوزونه في غيرها كما يحس به في الاواني الصغرية وارتعاشها زمانا بسبب القرع واحداثها الصوت
بعد القرع زمانا طويلا وأيضا اذا حدث القرع على جسم مصمت لا مسام له أصلا فان السامع
يسمع الصوت من غير أن يصل من موضع القرع هواء الى صمائه بل يتأدى التبؤج من ذلك الجسم
الى الهواء الذي يحاوره ومن الهواء الى الصماخ وادراك الجهات بسبب رنين يبق في الهواء يقيد
الاحساس بجهة القرع وقال أبو البركات البغدادي كان النفس تتبع الهواء المقروء في جهة القارع
حتى يحس بذلك بقياس السمع على اللمس لا يجدي بطائل

(٢) أقول الوجهان الاولان موجودان في أشياء لا تنقص باحتباس رائحة وفي التبخرات والوجه
الثالث بعيد فان القوة لا تعلق بغير محلها ولا تنتقل من محلها

بين بدن الانسان السليم
عن الامراض الموصوف
بالصحة وبين المريض
العاجز والمختار عندنا ان
تلك التفرقة عائدة الى
سلامة البنية واعتدال
المزاج وأما أبو الحسن
الاشعري فانه أثبت صفة
سماعها بالقدرة مفارقة
لاعتدال المزاج واجتج
على اثبات هذه الصفة بان
قال نحن ندرى تفرقة بين
الانسان السليم الاعضاء
وبين الزمن المقعد في أنه
يصح الفعل من الاول دون
الثاني وتلك التفرقة ليست
الا في حصول صفة للقادر
دون العاجز وتلك الصفة
هي القدرة فيقال له أتدعي
حصول هذه التفرقة قبل
حصول الفعل أو حال
حصول الفعل والاول
باطل لان قبل حصول
الفعل لا وجود للقدرة على
الفعل عندك فان سذهب
ان الاستطاعة مع الفعل
لا قبل الفعل وعلى هذا
المذهب فالتفرقة الحاصلة
قبل الفعل تمنع ان تكون
لاجل القدرة والثاني باطل
لان حال حصول الفعل
يمنع منه الترك والا لزم
منه اجتماع التقيضين وهو
محال وأيضا ندعي حصول
هذه القدرة عند ما يخلق

له ما يجوز به اليه قلنا العرض عندنا لا يصدق عليه انه يجب أن لا يكون في المحل حتى يكون ذلك منافيا لحصوله في المحل بل يصدق عليه انه نظرا الى ذاته لا يجب أن يكون في المحل وهذا لا ينافيه الحصول في المحل بسبب منفصل سلمنا انه يحتاج الى المحل امكن لم يحتاج الى معين وما ذكره منقوض باحتياج الجسم المعين الى مكان غير معين ولان الواحد بالنوع معين فاحتياج الواحد بالشخص الى المحل الواحد بالنوع لا يوجب تعيين المحل الواحد بالشخص (١) **مسئلة** اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض خلافا للفلاسفة ومعلومنا أنه لا بد من الانتهاء بالآخر الى الجوهر وحيث لا يكون الكل في حيز الجوهر تبعاله وهو الاصل فالكل قائم به احتجوا بأن السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية والبياضية وما به الاشتراك غير ما به الاستياز فاللونية صفة مغايرة للسواد قائمة به وهما موجودان لانه لا واسطة بين الوجود والعدم فاللونية عرض قائم بالسوادية وأيضا فكون العرض حالا في المحل ليس نفس العرض ونفس المحل لعمدة ان يعقلا مع الذهول عن ذلك الحلول وليس أيضا أمرا عدميا لانه نقيض اللاحلول فهو صفة قائمة بذلك العرض ثم الكلام فيه كما في الاول فهنا اعراض لانها لا تقوم كل واحد منها بالآخر والجواب عنها بمقدمات تقدم تقريرها (٢) **مسئلة** اتفقت الاشاعرة على امتناع بقاء العرض لان البقاء صفة فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض

(١) أقول نفي الانتقال بمعنى الحصول في حيز بعد الحصول في غيره من الاحياز عن الاعراض لا يحتاج الى بيان فان العاقل لا يمكن أن يتخيله فمسلأ أن يدعيه والمطلوب ههنا هو نفي الانتقال عنها بمعنى الحصول في محل بعد الحصول في محل غير ذلك المحل وهو لم يتعرض لذلك أصلا وما أورده من الخجة مزيف بما ذكره والبرهان عليه ان العرض هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي الا بما يحل فيه والثاني المحتاج في وجوده الشخصي الى علة لا يمكن أن يحتاج الى علة مبهم لان المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون موجودا في الخارج لا يفيد وجودا في الخارج بالبدئية فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بمحل بعينه يتحقق وجوده الشخصي ويبتل بتبدله ذلك الموجود وذلك يمنع انتقاله عنه وأما الشيء المحتاج في صفة غير الوجود الى غيره من حيث طبيعة ذلك الغير كالجسم المحتاج في التحيز لافي الوجود الى حيز لا بعينه فلا يمنع أن ينتقل من حيز بعينه الى حيز آخر يساوي الحيز الاول في معنى الحيز وهكذا اذا تعين مكان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجا الى أحد أجزاء حيز ذلك النوع لا بعينه ولذلك أمكن انتقاله الى حيز آخر وأيضا الوجود الشخصي الحاصل من سبب موجود معه يمكن أن تختلف شرائطه بحسب أزمنة مختلفة كالحصول المحتاج الى صورة لا بعينه وذلك غير ما نحن فيه

(٢) أقول وجوب الانتهاء الى ما يقوم بالجوهر لا يدل على امتناع قيام البعض ببعض وقيام البعض الاخير بالجوهر والقاتل بإمكان قيام العرض بالعرض مقرر بان الانتهاء لا يمكن أن يكون الا الى الجوهر وانما الخلاف في التوسط هل يمكن أولا وهو لم يتعرض لذلك وما أورده في احتجاج القائلين بذلك ليس بصحيح لانه أقام الصفات فيها مقام الاعراض والصفة لا تعقل الامع غيره والعرض لا يوجد الا في غيره وتقام بعض الصفات ببعض الاجسام لا يوجب قيام بعض الاعراض ببعض اما اللونية فجنس للسوادية وهو جزء من مفهوم السوادية لان السواد لون يقيته البدر واللون أحق بأن يكون صفة والجنس لا يكون عرضا قائما بالنوع ولا الجزء بالكل وأيضا كون العرض حالا في محله اضافة لوجودها لافي العقل كما لا يتسلسل بل تقف عند توقف العقل عن الاعتبار وكون الحلول تقيضا للحلول

للفعل
مسئلة الثالثة
قال أبو الحسن الأشعري
الاستطاعة لا توجد الامع
الفعل وقالت المعتزلة
لا توجد الا قبل الفعل
والمختار عندنا ان القدرة
التي هي عبارة عن سلامة
الاعضاء وعن المزاج
المعتدل فانها حاصلة قبل
حصول الفعل الا ان هذه

القدرة لا تنكفي في حصول
الفعل البتة فإذا انضمت
الداعية الجازمة إليها
صارت تلك القدرة مع هذه
الداعية الجازمة سببا
مقتضيا للفعل المعين ثم إن
ذلك الفعل يجب وقوعه مع
حصول ذلك المجموع لأن
المؤثر التام لا يتخلف عنه
الآثر البتة فنقول قول من
يقول الاستطاعة قبل الفعل
صح من حيث أن ذلك
المزاج المعتدل سابق وقول
من يقول الاستطاعة مع
الفعل صح من حيث أن
عند حصول مجموع القدرة
والداعي الذي هو المؤثر
التام يجب حصول الفعل

المسئلة الرابعة

قال أبو الحسن الأشعري
القدرة لا تصلح للضدين
وعندي أن كان المراد من
ذلك المزاج المعتدل وتلك
السلامة الحاصلة في
الأعضاء فهي صالحة
للفعل والتحرك والعلم به
ضروري وإن كان المراد
منه أن القدرة مالم تنضم
إليها الداعية الجازمة المبرجة
فإنها لا تصبح مصدرا لتلك
الأثر وإن عند حصول
المجموع لا تصلح للضدين
فهذا حق وتقرير الكلام
فيه معلوم مما ذكرناه

ولأنه لو مع بقاء العرض لا تمتنع عدمه لأن عدمه بعد البقاء لا يجوز أن يكون واجبا والآن نقول الشيء من
لا مكان الداعي إلى الامتناع بل يكون جائزا وله سبب وهو ما وجدته ودي أو عدمي أما الوجودي فأما
الموجب كما يقال أنه يفتي لطريان الضد وهو محال لأن طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد
الاول عنه فلو عمل ذلك لعدم به لزم الدور وأما المختار كما يقال الله تعالى بعدمه وهو محال لأن المعدوم عند
الاعدام إما أن يكون قد صدر عنه أمر أو لم يصدر فإن صدر عنه أمر فتأثير في تحصيل أمر وجودي فهذا
يكون إيجابا لا اعداما وإن لم يصدر عنه أمر فهو محال لأن القادر لا بد له من أثر وأما عدمي فإنه يفتي
لانتفاء شرطه لكن شرطه الجوهر وهو باق والكلام في كيفية عدمه كالكلام في كيفية عدم العرض
فتثبت أنه لو صح بتأوه لا تمتنع عدمه لكنه قد يعدم لا تمتنع بقاءه فقبل على الاول لأن سلم أن البقاء عرض
سلمناه أنه لم لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالعرض وعلى الثاني لم لا يجوز أن يجب عدمه بعد بقاءه في
زمان معين وهذا لأن العرض عندكم كان جائزا لوجود في الزمان الاول ثم انقلب ممتنعاً في الزمان الثاني
فلم لا يجوز أن يبقى أزمنة كثيرة ثم ينتهي إلى زمان يصير فيه ممتنع الوجود بعينه وحيتته يفتي لا لسبب
سلمناه أنه لا بد له من سبب لكن لم لا يجوز أن ينتفي لانتفاء الشرط وهو أن تكون الأعراض السابقة
مشروطة بأعراض لا تبقى فعند انقطاعها يفتي الباقي ولا يبقى في دفعه هذا الاحتمال إلا الاستقراء
الذي لا يفيد إلا الظن ثم احتجوا على جواز بقاءها بانها لو كانت ممكنة الوجود في الزمان الاول وتكون
كذلك في الزمان الثاني إذ لو جاز أن يتقلب الممكن لذاته في زمان ممتنع في زمان آخر لجاز أن يتقلب
الممتنع في زمان واجبا في زمان آخر وعلى هذا يجوز أن يكون العالم قبل وجوده ممتنعاً الوجود بعينه ثم
انقلب واجبا بعينه وعلى هذا التقدير يلزم في الصانع تعالى عنه علوا كبيرا (١) هو مسئلة كما اتفقوا
على أن العرض الواحد لا يحل في محلين إلا أباهاشم فإنه قال التأليف عرض واحد حال في محلين ووافقنا
على أنه يستحيل قيامه بأكثر من محلين وجمع من قدماء الفلاسفة زعموا أن الإضافة عرض واحد قائم
بمحلين كالجوار والقرب لنا لو جاز في العقل أن يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك لجاز أن
يكون الحاصل في هذا المكان هو الحاصل في ذلك فيكون الجسم الواحد حاصلا في مكانين ولأنه وافق على

لا يقتضي وجود الحلول كما بيناه مرارا وحواله الجواب على ما مر غير مفيد ههنا والقاتلون به يقولون
كل عرض يحل في محل فإنه يفيد صفة لمحله والسرعة تجعل الحركة سريعة ولا يوصف الجسم بها
فهو عرض للحركة لا للجسم والوحدة أن كانت عرضة فوحدة العرض تحل فيه والنقطة فصل للخط
للا الجسم

(١) أقول أبو الحسن البصري يدعي أن العلم ببقاء الأعراض كالسواد والبياض ضروري وقوله
بأن طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول دعوى مجردة لا يقبلها القائل بأن الضدين يفتي عند
طريان ضده بل يقول عدم الضد الاول سعل بطريان الضد على محله وترجيح أحد القولين على الآخر
محتاج إلى دليل وقوله المعدوم أن صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيل أمر وجودي أيضا غير مسلم عنده فإنه
يقول تأثيره أمر متجدد وذلك الأمر ليس إيجابا معدوم بل هو اعدام موجود ما الدليل على أن الاول
ممكن وحده دون الثاني بل الممكن إذا حصل مع ترجيح أحد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف
وجودا كان أو عدما والآن كان الطرفين متساويين في النسبة إلى ماهيته وقوله شرط الجوهر محتاج
إلى انحصار الشرائط فيه فإن الجوهر قابل للعرض فقط وربما يحتاج فاعله إلى وجود شرط آخر قال
الشمس فاعله لأضائة وجهه الأرض وشرطه المحاذاة قائم الرزالت صار وجه الأرض غير مضيء وإن
كان القابل والفاعل موجودين وبقي الكلام ظاهر

امتناع الحلول في الثلاثة فنطالبه بالفرق واحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار أولى من التزام هذا المحال (١) (أما الاجسام فالنظر في مقوماتها وعوارضها) أما المقومات ففيها مسائل (مسئلة) لاشك في تركيب الاجسام المركبة عن الاجزاء أما البسيط المحسوس فلا شك انه قابل للانقسام فالانقسام اما ان يكون خاصا بالفاعل أولا يكون كذلك فعلى التقديرين فاما ان يكون متناهيًا أو غير متناه فخرج من هذا التقسيم اقسام أربعة (أحدها) أن الجسم مركب من اجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة أصلا وهو قول جمهور المتكلمين (وثانيها) انه مركب من اجزاء غير متناهية بالفعول وهو قول النظام (وثالثها) انه غير مركب لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو قول مردود (ورابعها) انه غير مركب لكنه لا يقسم في الصغر الى حد الا وهو به ذلك يكون قابلا للتقسيم وهو قول جمهور الفلاسفة (٢) انما وجوه الاول ان النقطة بالاتفاق امر وجودي ولان الخط يماس بها خطا آخر وما به يماس الشيء غيره لا يكون عدما محضا وهي غير منقسمة بالاتفاق ولانها طرف الخط فلو كانت منقسمة لكان طرف الخط أحد نصفيها فلا يكون الطرف طرفا ولا موضع الملاقات من الحركة الحقيقية المماسية للسطح المستوي الحقيقي غير منقسم والا لكان المنطبق منها على المستوى مستويا فكانت الحركة مضلعة ثم هذه النقطة ان كانت متجزئة ثبت الجوهر الفرد وان كانت عرضا فمحلها ان كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها وان لم يكن منقسما فهو المطلوب (٣) الثاني ان الحركة لها وجود في الحاضر والام تكن

(١) أقول يفهم من كون العرض الواحد حالا في محلين معنيين أحدهما أن العرض الواحد الحال في محل هو عينه حال في الآخر والثاني أن العرض الواحد حال في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا واحدا له والاول باطل بما قاله فانه قاس العرض على الجسم الممتنع كونه في مكانين ولو صح ذلك لقبل بمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتأليف والحياة مما لا يدفعه أحد والدليل على بطلانه أن العرض محتاج في وجوده الى المحل الذي هو فيه ولو أمكن حلوله في محلين ثبت استغناء كل واحد منهما عن الآخر فيكون محتاجا الى كل واحد منهما او مستغنيا عنه معا وهو باطل والثاني لم تقم حجة على امتناعه والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحل ينقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثنية بمجموع الاضلاع المثلثة المحيطة بسطح والحياة بنية متجزئة الى أعضاء وأبو هاشم انما قال بقيام تأليف واحد بجوهرين لان عدم انفكاك المؤلف عنه مادون المتجاوزين محتاج الى علة ولو قام بكل واحد منهما ما ذلك العلة يتعدا نفكا كما هو اولم يقل بقيامه بما فرق الاثنين لان التأليف لو قام مثلا بثلاثة جواهر ثم ازيل واحد منها من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التأليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود قال بعد ابطال قيام العرض الواحد بمحلين في جواب أبي هاشم ان احالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار بأن يلحق أحدهما بالآخر أولى من التزام جواز حلول العرض في محلين

(٢) أقول اطلاق اسم المقوم على الاجزاء يخالف للعرف فان المقوم يقال للجسم والذاتي والجزء لا يحمل على كاه والذي يصير انتهى الميم بسببه محصلا بالفعل كالفصل للجنس والجزء لا يكون كل والقول المردود هو الذي نسبته في سائر كتبه الى محمد الثالث هرساني فانه قال بذلك في كتابه الموسوم بالناهج والبيانات

(٣) أقول قوله ان النقطة بالاتفاق امر وجودي ثم قوله وهي غير منقسمة بالاتفاق مناقض لقوله نهاية الشيء عدمه فلا يكون وجودها والنقطة عند من يقول بها نهاية الخط فاذا هذا اتفاق من غير

المسئلة الخامسة
قال أبو الحسن الأشعري
العرض صفة قائمة بالعاجز
تضاد القدرة وعندنا ان
العرض عبارة عن عدم
القدرة من شأنه أن يقدر
على الفعل والدليل عليه
انما متى تصورنا هذا العدم
حكمنا بكونه عاجزا وان لم
نعقل فيه أمرا آخر
وذلك يدل على اننا لانعقل
من العجز الا هذا العدم
المسئلة السادسة

اتفق المتكلمون على ان
القادر كما يقدر على الفعل
يقدر على الترك لكنهم
اختلفوا في تفسير الترك
فقال لا كثرون ترك الفعل
عبارة عن أن لا يفعل شيئا
ويبقى الامر على العدم
الاصلي وهذا فيه اشكال
لان القدرة صفة مؤثرة
والعدم عبارة عن نفي الاثر
فالقول بكون العدم اثرا
لا قدرة جمع بين النقيضين
وهو محال ولان الباقي حال
بقائه لا يكون مقبورا
لان تكرير الكائن محال
وقال الباقيون الترك عبارة
عن فعل الخسوف على هذا
التقدير القادر لا يتخلو

عن فعل الشيء وعن فعل
ضده فقبل هذا شكل من
وجهين الأول ان من
استلقى على قفاه ولم يعمل
شيأ أصلاً فإنه يعلم بالضرورة
انه لم يفعل البتة شيئاً فالقول
بأنه فعل شيئاً مخالفة
للضرورة والثاني ان
الباري تعالى كان تاركاً
لخلق العالم في الازل فيلزم
كونه فاعلاً في الازل لضد
العالم واذا كان ضد العالم
أزلياً امتنع زواله فكان
يجب أن لا يوجد العالم في
الازل والاصوب أن يقال
العلم بكونه له العالم قادراً
على الفعل والتحرك علم
ضروري والشك في هذه
التفاصيل يوجب الشك
في تلك الجملة

في المسئلة السابعة

قال أهل السنة لا يمنع
تكليف ما لا يطاق وقالت
المعتزلة انه لا يجوز حجة
المثبتين وجوه أحدها
انه تعالى علم من بعض
الكفار انه يموت على
كفره فاذا كلفه بالايمان
فقد كلفه بفعل الايمان
مقارناً للعلم بعدم الايمان
وهذا تكليف بالجمع بين

ماضي ولا مستقبل لان الماضي هو الذي كان موجوداً في زمان حاضراً والمستقبل هو الذي يتوقع
صيرورته كذلك وما يمنع حضوره لا يصير ماضياً ولا مستقبلاً ثم ذلك الحاضر عن منقسم والالكان بعض
أجزائه قبل البعض فمقد حضور أحد النصفين لا يكون النصف الآخر موجوداً فلا يكون الموجود موجوداً
هذا خلف فاذا الجزء الحاضر من الحركة غير منقسم وعند قيامه يحصل جزء آخر غير منقسم فالحركة
مركبة من أمور كل واحد منها قابل للقسمة ثم نقول القدر المقطوع من المسافة لكل واحد من تلك
الاجزاء التي لا تعجزى ان كان منقسماً كانت الحركة الى نصفه ونصف تلك الحركة
منقسمة هذا خلف وان لم يكن منقسماً فهو الجوهر (١) هو الفرد الثالث لو تركب الجسم من اجزاء
غير متناهية لا يمنع الوصول من أوله الى آخره بالحركة الا بعد الوصول الى نصفه ولا يمنع الوصول الى
نصفه الا بعد الوصول الى ربعه فاذا كانت المقاصل غير متناهية وجب ان لا يصل المتحرك الى آخر
المسافة الا في زمان غير متناه وفساد اللازم فساد الملزوم لا يقال هذا انما يلزم على من يقول الاجزاء التي
لانهاية لها حاصله بالفعل ونحن لا نقول به بل الجسم عندنا واحد قابل لانقسامات غير متناهية لاننا نقول
القول بوحدة ما يقبل القسمة باطل لوجوه أحدها ان وحدته ان كانت نفس الذات أو من لوازمها
امتنعت ازالتها الا عند عدم الذات وان كان من الغوارض الزائلة فهو محال لان القائم بما يقبل
الانقسام قابل للانقسام فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام فان قامت بها وحدة أخرى لزم التسلسل وان
لم تقم بها وحدة أخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل فالموصوف بها كذلك فالجسم منقسم بالفعل
وثانيها اذا جعلنا الماء الواحد مائتين فالما آن الحاصل ان قلنا انهما كانا موجودين قبل ذلك فن
المعلوم بالضرورة ان أحدهما ما كان عين الذات فكان مغايراً له فالجزآن كانا موجودين بالفعل
وان قلنا انهما ما كانا موجودين قبل ذلك كان ذلك احداً من المائتين واعداء الماء الاول وهو باطل

تراخي الخصمين ولو قال بدل ذلك باعتراف القائلين به لكان أصوب قوله وان كانت عرضاً فمحملة ان كان
منقسماً لزم انقسامها بانقسام محلها أيضاً غير مسلم عند مخالفه فانهم يسمون الاعراض الى السارية
في محالها والى غير السارية ويعدون النقطة في غير السارية ويقولون ان غير السارية لا يجب انقسامها
بانقسام محالها وملاقاة الكرة الحقيقية للسطح الجعلي المستوي يكون عندهم بنقطة هي طرف قطر تمر
بمركز الكرة بموضع التماس والا فاذما است الكرة سطحاً آخر مستوياً بالطرف الآخر من ذلك القطر
ومرت دائرة عظيمة بقطر التماس انقسمت تلك الدائرة بسبب التماسين الى أربع قسمي اثنين متماسين
للسطح واثنين غير متماسين ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم وذلك محال وكون
التماس بنقطة وانقسام محل النقطة لا يوجب كون النقطة منقسمة على ماس

(١) أقول مخالفه يقول الحركة لا وجود لها الا في الماضي أو في المستقبل وأما الحال فهو نهاية
الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يكون فيه حركة لان كل حركة في زمان وكذلك
سائر الفصول المشتركة للأقاديان جزء ليست بأجزاء اذ لو كانت الفصول المشتركة أجزاء المقادير
التي هي فصولها كانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلاثة أقسام والقسمة الى ثلاثة أقسام قسمة الى
خمس أقسام هذا خلف فاذا الحاضر ليس بحركة وهو ادعى انه هو الحركة وبني عليه بيانه والمخالف
لا يسلم ان الماضي من الحركة كان موجوداً الى أن صار حاضراً انما يقول هو الذي كان بعضه بالقياس
الى أن قبل الحال مستقبلاً وبعضه ماضياً وصار في الحال كله ماضياً وهكذا في المستقبل وفي الآن
المعاصر بين الماضي والمستقبل لا يمكن أن يتحرك فان الحركة انما تقع في زمان وليس شيء من الزمان
بحاضر لانه غير قاررات

بالبدية وثالثها ان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصية غير حاصلة في الجزء الآخر لان
مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بها الامور القسمة وكذا مقطع الثلث والرابع واذا كان
لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصية بالفعل وعندهم ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب
حصول الانقسام بالفعل لزوم حصول الانقسامات باسرها بالفعل (١) احتجوا بوجوه أحدها ان كل
مميز يفرض فان الوجه الذي منه يلاقى ما على يمينه غير الذي منه يلاقى ما على يساره فيكون منقسما
وثانيها انا اذا ذكرنا سطحاً فوق آخر لا يجزى ثم نظرنا رأينا أحد وجهيه دون الثاني والوجه المرثي غير الذي
ليس يمر في فيكون منقسماً وثالثها ان الوركين اخطا من ستة أجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءاً وتحت
طرفه الايسر جزءاً ثم فحركنا الى ان يصل كل واحد منهما الى آخر المسافة ولا بد ان يمر كل واحد منهما
بالآخر ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتخذا باموضع التهادي متصل الثالث والرابع واذا وقع الجزء على ذلك
الموضع فقد ماس لكل واحد من نصفيه نصف كل واحد منهما يلزم التجزئة الجواب ان ماذا كرموه يدل
على تغير جهات الجزء وذلك لا يوجب القسمة في الذات فان مركز الدائرة يحد في جهة أجزاء الدائرة مع
ان المركز نقطة غير منقسمة (٢) **(مسئلة ٢)** زعم ابن سينا ان الجسم مركب من الهيولي والصورة
ومعناه ان التميز صفة حالة في شئ فالتمييز هو الصورة ومحل الهولي واحتج عليه بناء على نفي الجوهر
الفرد بان الجسم في نفسه واحد وهو قابل للانفصال والقابل للشيء موجود مع الهولي لا محالة
والانفصال لا يبقى مع الانفصال فالقابل للانفصال شئ متمايز للانفصال جوابه لم لا يحوز ان يقال
الانفصال هو التعدد والانفصال هو الوحدة فالجسم اذا انفصل بعد اتصاله كان معناه انه صار متعدداً
بعد ان كان واحداً فالطاري والزائل هو الوحدة والتعدد وهما عرضان والمورد هو الجسم (٣) **(مسئلة ٣)**

(١) أقول كما ان المسافة تنقسم الى أجزاء لا الى حديقف عندها كذلك زمان الحركة والمفاصل غير
متناهية الا بالعرض كذلك الزمان الذي تقطع فيه تلك المسافة يكون في العرض قابلاً لاجزاء كاجزاء
المسافة بعينها فان كانت المسافة ذات مفاصل غير متناهية كان زمان قطعها متناهية في ابطال
وحدة ما يقبل القسمة ان القاسم ما يقبل الانقسام قابل للانقسام باطل لما مر وقيام الوحدة بالوحدة
يمكن في العقل وفي الوجه الثاني ادعاء الضرورة بان أحد المائتين الموجودين قبل القسمة ليس هو
غير الثاني مشتمل على دعوى نفي القسمة مع فرضها ولذلك لم يحال ولا يلزم من كونهما غير موجودين
نفي القسمة عدم شئ بعد القسمة غير الاتصال وحدوث شئ غير الاتصال وذلك محسوس فضع لا عن
أن يكون باطلاً بالبدية وفي الوجه الثالث ان الاجزاء المفروضة تستتبع الخواص ليس بشئ لان
تغير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الوجودي بالفعل مع عدم الفرض

(٢) أقول انما حكم فيما مضى بنفي السطوح والنقطة واجاب ههنا بما هو مبني على ثبوتها وعلى تغير
الجهات ولقائل أن يقول الجهات المتغيرة ان كانت عديمة فلا تميز بينها على قولك وان كانت
وجودية وكانت جواهر كالكلام فيها كما كان في الاول وان كانت أعراضاً وكانت حالة في غير تلك
الجواهر لم تكن مقتضية لتغير التماس فيها وان كانت حالة فيها اوجب تغيرها انقسام الجواهر لتمييزها
وكون المركز محاذياً للجهة أجزاء الدائرة لا يفيد في هذا الموضع كون ما يتعلق به تلك المحاذيات المنكورة
واحد او كون ما يتعلق به التماسات غير واحد فان تماس ما عساه من جهة لا تقع على موضع تماس
ما عساه من جهة أخرى ولذلك يلزم التغير ههنا ولم يلزم في المركز

(٣) أقول القول بان الجسم مركب من الهولي والصورة ليس مما ابتدعه ابن سينا ولا مما اختص
به بل قال به جميع الفلاسفة والتهير لا يقول به الا بعض المتكلمين وموضعه الماهية بشرط الوجود وليس

الضدين الثاني انه كلف
أبا هب بالاعيان ومن
الاعيان تصديق الله تعالى
في كل ما أخبر عنه ومما
أخبر عنه أنه لا يؤمن أبداً
فيلزم انه تعالى كلفه بأن
يؤمن بأنه لا يؤمن وهو
جمع بين النقيضين الثالث
انا سنا ان القدرة على
الكفر والداعية اليه من
خلق الله تعالى ومجموعهما
يوجب الكفر فاذا كلفه
بالاعيان فقد كلفه بما
لا يطاق

(المسئلة الثامنة)

نحن نعلم بالضرورة ان لنا
محبوباً وان لنا مبغوضاً
ثم انه لا يجب أن يكون كل
محبوب انما كان محبوباً
لاقضائه الى شئ آخر
وان يكون كل مبغوض
انما كان مبغوضاً لاقضائه
الى شئ آخر والا لزم
اما الدور واما التسلسل
وهما باطلان فوجب القطع
بوجود ما يكون محبوباً
لذاته لا لغيره بوجود ما يكون
مبغوضاً لذاته لا لغيره ثم
لما تأملنا علمنا أن المحبوب
لذاته هو الله والصبر
ودفع الالم والغم واما ما يغابر
هذه الاشياء فانه يكون
محبوباً لاقضائه الى أحد
هذه الاشياء واما المبغوض

زعم ضرار والنجاران ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويؤسسة
وهو باطل لان التخصيزات متساوية في ماهية التميز وتباينة بالوانها وروائحها وطعمها وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فالتمييز ماهية متغايرة لهذه الصفات (١)

النظر الثاني في العوارض (مسئلة) اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام والوجوه الممكنة فيه
لا تزيد على اربعة فانه اما ان يكون محدث الذات والصفات او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث
الصفات او بالعكس اما الاول فهو قول الجمهور والمسلمين والنصارى واليهود واليهوس واما الثاني
فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس ومن المتأخرين أبي نصر الفارابي وأبي
علي ابن سينا وعندهم ان السموات قديمة بذاتها وصفاتها المعينة بالحركات والاضاع فان كل واحد منها
حادث ومسبوق بالآخر لاني اول واما العناصر والهيولى فهي قديمة بشخصها والجسم قديم بتوابعها
وسائر الصور قديمة بجنسها أي كانت قبل كل صورة صورة أخرى لا الى بداية واما الثالث فهو
قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس بالزمان كشاليس واندكساغورس وسقراط وقول جميع
الثنوية كالكاثوية والديسانية والمرقونية والماسانية ثم هؤلاء فرقة الاولى الذين زعموا ان تلك
الماد جسم ثم زعم ثاليس انه الماء لانه قابل لكل الصور وزعم انه اذا انجم صار أرضا واذا الطف صار هواء
ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان تكونت السموات ويقال انه اخذ من التوراة لانه
جاء في السفر الاول منه ان الله تعالى خلق جوهرافنظر اليه بنظر الهيبة فذابت أجزاءه فصارت ماء ثم
ارتفع منه بخار كال دخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء زيد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال
وزعم اندكساينس انه الهواء وكون النار من لطافته والماء والارض من كثافته وزعم ابريليطس انه
النار وكون الاشياء عنها بالنار كاثف وآخرون قالوا انه الارض وكون الاشياء عنه بالتلطيف وآخرون
انه البخار وكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالكثيف وعن اندكساغورس انه
الخليط الذي لانهاية له وهو اجسام غير متناهية ومنه من كل نوع أجزاء صغيرة متلاعبة اجزاء على
طبيعة الجزاء على طبيعة اللحم فاذا اجتمع من تلك الاجزاء شيء كثير صار بحيث يحس ويرى ظن
انه حدث وهذا القائل بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والظهور وزعم بعض
هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه فكون منه هذا العالم فزعم ديمقراطيس
ان اصل العالم اجزاء صغيرة كرية الشكل قابلة للقسمه الوجهية دون القسمه الانفكاكية متحركة لذاتها
سركات دائمة ثم اتفق في تلك الاجزاء ان تصادفت على وجه خاص فحصل من تصادفها على ذلك الوجه
هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت الحركات السماوية المتزاجات

له الى الصورة نسبة ولو كان الاتصال والاتصال هما الوحدة والتعدد لكان القابل له ليس بمتمصل
ولا بمفصل ولا بواحد ولا بتعدد وكل ما هو جسم فاما متمصل او متفصل واما واحد او متعدد فاذا
لا شيء مما هو قابل له اجسم فقدموا القابل بالهيولى والاتصال والوحدة هو الصورة هذا على تقدير
نفي الجوهر القردا على تقدير ثبوته فالقابل هو الجوهر ويعرض له التأليف فيسير جمعا

(١) أقول هذا المذهب غير معقول ان كان المراد به هذه الاجزاء التي يتركب منها الجسم اعراضا اما ان
كان المراد انها جوهر مختلفة يلتصق منها الجسم فيساوي الاجسام في التميز وتباينها في هذه الاجزاء
لا يدل على انها ليست باجزاء للجسم لان التميز صفة للجسم وقد قال المصنف في مسئلة تماثل الاجسام
ان الحصول في الحكم يزحكم من أحكام الجسم والاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في حكم فاذا الاشتراك
والتباين في الاجزاء لا يدل على امتناع كون الجسم مؤلفا من تلك الاجزاء

لذاته فهو الالم والغم ودفع
اللذة والسرور واما ما يغاير
هذه الاشياء فانه يكون
مبغوضا غيره اذا عرفت
هذه المقدمة فاعلم ان
مذهبنا ان الحسن والقبح
ثابتان في الشاهد بمقتضى
العقل واما في حق الله
تعالى فهو غير ثابت البتة
اما بيان انه ثابت بمقتضى
العقل في الشاهد فيدل
عليه وجوه أحدها ان
اللذة والسرور وما يفضي
اليهما والى أحدهما محكوم
عليه بالحسن من هذه
الجهة بمقتضى بديهية
العقل وان الالم والغم وما
يفضي اليهما والى أحدهما
محكوم عليه بالقبح
وجوب الدفع من هذه
الجهة بمقتضى الفطرة الا اذا
صارت هذه الجهة معارضة
بغيرها فحينئذ يزول هذا
الحكم مثلا ان القسق وان
كان يقيس نوعا من اللذة
الا ان العقل يمنع عنه وانما
يمنع منه لاعتقاده انه
يستعقب الما وغما زائدا
وهذا يفيد ان جهة الحسن

هذه العناصر ومن هذه المركبات وزعمت الثنوية أن أصل العالم هو النور والظلمة (١) الفرقة الثانية الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم وهم فريقان الفرقة الاولى الجرمانية وهم الذين ثبتوا القدماء الخمية الباري تعالى والنفس والهيولى والظهر والخلاء فقالوا الباري تعالى باب العلم والحكمة لا يعرض له وهو ولا غفلة وبفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو تعالى يعرف الاشياء معرفة تامة وأما النفس فانه يفيض عنها الحياة فيفيض النور عن القرص لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء مالم تعلمها وكان الباري تعالى عالما بأن النفس تميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب الذة الحسية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها فلما كان من شؤن الباري تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروريا من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي بقي فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه تعالى أفاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بأنهم اقامت في عالم الهيولى لا تنقل عن الآلام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت أن لها في عالمها الذات الخالية عن الآلام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت عليه بعد المفارقة وبقيت هناك الى ابد الآباد في نهاية البهجة والسعادة قالوا وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدث فان أصحاب القدم قالوا لو كان

(١) أقول صاحب الملل والنحل نقل عن ثاليس الملقب أنه قال المبدأ الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فجعل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة ومثال منه قال ويتصور العامة ان الصور والمعلومات في ذات المبدأ الاول لا يبل هي في مبدعه وهو تعالى بوحده ان يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن الجب أنه نقل عنه أن المبدع الاول هو الماء منه ابداع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر أن من جوده تكوين الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكون النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل وفي الاخير قال وفي التوراة في السفر الاول جهر خلقه الله ثم نظر اليه الى آخره ثم قال وكان ثاليس الملقب انما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية قال والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش وكان عرشه على الماء واما انكيماس الملقب نقل عن مذهبه في التوحيد وخلق الاشياء ثم قال في الآخرون نقل عنه أيضا أن ارائل الاوائل من المبدعات هو الهواء وذكر ما ذكره المصنف وفي الاخير قال وهو أيضا من مشكاة النبوة قال وحكي فلوطرطيس ان ابرقليطس زعم أن الاشياء انما انتظمت بالبحث وجوهر البحث هو نظر عقلي منه في الجوهر الكلي واما انكيساغورس فقد نقل عنه أن مبدأ الموجودات متشابهة الاجزاء وهي اجزاء لطيفة لا يدركها الحس ولا ينالها العقل وهو اول من قال بالكمون والظهور ولم ينقل القول بالخليط عنه واسادفلس بعده أيضا قال بالكمون والظهور ومع قوله بالعناصر الاربعية فهذا ما أورده صاحب الملل والنحل ويدل على ان في بعض هذه النقول شكاً واسناده الى التوراة فيه نظر وقال المصنف في بعض منصفاته ان ديموقراطيس قال ان البسائط التي يتألف منها الاجسام كرية الشكل والشيء ذكر في الشفاء في الفن الثالث من الطبيعيات انهم قالوا انها غير متناهية الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها أفعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في مجسمات اقليدس هي اشكال الفلك والعناصر وبالحلة نقل عنهم اختلافات لا فائدة في ذكرها

والقبس والسترغيب والترهيب ليس الا ما ذكرناه الثاني وهو ان القائلين بالحسين والتقيج بحسب الشرع نسروا القبح بأنه الذي يلزم من فعله حصول العقاب فيقال لهم وهل تعلمون ان العقل يقتضي وجوب الاحتراز عن العقاب أو تقولون ان هذا الوجوب لا يثبت الا بالشرع فان قلتم بالاول فقد سلمتم ان الحسن والقبح في الشاهد ثابت بقتضى العقل وان قلتم بالثاني لم يمتد لا يجب عليه الاحتراز عن ذلك العقاب الا بايجاب آخر وهذا الايجاب معناه أيضا ترتيب العقاب وذلك بوجوب التسلسل في ترتيب هذه العقابات وهو باطل ثبت ان العقل يقتضي بالحسن والقبح في الشاهد

المسئلة التاسعة

في بيان ان العقل لا يحال له في ان يحكم في أفعال الله تعالى بالحسين والتقيج اعلم انه لما ثبت أنه لا معنى للحسين والتقيج الا جلب المنافع ودفع المضار فهذا

العالم محدثا فلم أحدثه تعالى في هذا الوقت المين وما أحدثه قبل ذلك لا بعده وان كان خالق العالم حكيم فملا الدنيا من الآفات وأصحاب الحوادث قالوا لو كان العالم قديما لكان غنيا عن الفاعل وهذا باطل قطعيا لما نرى أن آثار الحكمة ظاهرة في العالم وتحير الفريقان في ذلك وأما على هذا الطريق فلا شكالات زائلة لانما اعترفنا بالصانع الحكيم لاجرم قلنا بحدوث العالم فاذا قيل ولم أحدث العالم في هذا الوقت قلنا لان النفس لما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت وعلم الباري تعالى ان ذلك التعلق سبب الفساد الا أنه بعد وقوع المحذور صرفه الى الوجه الاكمل بحسب الامكان وأما الشرور الباقية فاعلمنا بقيت لانه لا يمكن تحديد هذا التركيب عنها بقى ههنا سؤالان أحدهما أن يقال لم تعلق النفس بالهيولى بعد ان كانت غير متعلقة بها فان حدث ذلك التعلق لاجل سبب يجوز حدوث العالم بكنيته لاجل سبب والثاني أن يقال فهذا لا يمنع الباري تعالى النفس من التعلق بالهيولى أجابوا عن الاول بأن هذا السؤال غير مقبول في المتكلمين لانهم يقولون القادر المختار قد يرجع أحد مقسوديه على الآخر من غير مرجح فهذا يجوز واذل في النفس وغير مقبول أيضا من الفلاسفة لانهم جوزوا في السابق أن يكون عالم لا لاحق فهذا يجوز وأن يقال النفس قديمة ولها تصورات متعددة غير متناهية ولم يزل كل سابق عالم لا لاحق حتى انتهت الى ذلك التصور الموجب لذلك التعلق وأجابوا عن السؤال الثاني بأن الباري تعالى علم بأن الاصلح للنفس أن تتصور عا لما عباد هذا التعلق حتى انها بنفسها تمنع من تلك المخالطة وأيضا فالنفس بمخالطتها الهيولى تكسب من الفضائل العقلية ما لم يكن موجودا لها فلهذين الفرضين لم يمنع الباري النفس من التعلق بالهيولى (١) الفرقة الثانية هم أصحاب فيثاغورث وهم الذين قالوا المبادئ هي الاعداد المتولدة في الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبساطط وهي اسو ركل واحد منها في نفسه واحد ثم تلك الامور اما أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات أولا تكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلاهما ليس في المركبات بل في مبادئها وان كان الثاني كانت مجرد وحدات وهي لا بد وأن تكون مستقلة بأنفسها والا لكانت مقترنة الى الغير فيكون ذلك الغير أقدم منها وكلاهما في المبادئ المطلقة هذا خلف فاذا الوحدات أمور قائمة بأنفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط فان اجتمع الخطان حصل السطح فان اجتمع السطحان حصل الجسم فظهر أن مبادئ الاجسام الوحدات (٢) وأما القسم الرابع وهو أن يقال العالم قديم الصفات محدث الذات فذلك مما لا يقوله عاقل وأما جالينوس فتد كان متوقفا في الشكل لنا أن الاجسام لو كانت أزلية لكانت في الازل اما متحركة أو ساكنة

(١) أقول قد مر ان الجرمانيين يقولون بالقدماء الخمسة وقال صاحب الملل والهل ان المنقول عن عاديمون الذي يقال أنه شيث بن آدم أنه قال القدماء الاول خمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والزمان والخلاء وبعد هذا وجود المركبات وبعض هذه الاسئلة والاجوبة كانها كلام هؤلاء المتأخرين وانما أورد هذا المذهب في القسم الثاني أعني قول الذين قالوا أصل الاجسام ليس بجسم لقولهم الهيولى قديمة وذكر فيه قولهم بأهم من ذلك وهو ان أصل العالم ليس بجسم وهو هذه القدماء الخمسة

(٢) أقول نقل عنه ان الوحدة تنقسم الى وحدة بالذات غير مستفادة بالغير وهي التي لا يقابلها كثرة وهو المبدأ الاول والى وحدة مستفادة من الغير وهي مبدأ الكثرة وقعت داخلية فيها بل يقابلها الكثرة ثم تتألف منها الاعداد وهي مبادئ الموجودات وانما اختلفت الموجودات في طبائعها لاختلاف الاعداد بخواصها وفي شرح ما ذكره طول ليس فائدة فيه زائدة

انما يغفل ثبوته في حق من يصح عليه النفع والضرر فلما كان الاله متعاليا عن ذلك امتنع ثبوت التحسين والتقيج في حقه فان أراد المخالف بالتحسين والتقيج شيئا سوى جلب المنافع ودفع المضار وجب عليه بيانه حتى يمكن ان ننظر انه هل يمكن اثباته في حق الله تعالى أم لا فهذا هو الحرف الكاشف عن حقيقة هذه المسئلة ثم نقول الذي يدل على انه لا يمكن اثبات الحسن والقبح في حق الله تعالى وجوه أحدها أن الفعل الصادر عن الله تعالى اما أن يكون وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية أولا يكون فان كان الاول فقد بطل الحسن والقبح وان كان الثاني لم كونه نافعا بذاته مستكملا بذلك الفعل وذلك في حق الله تعالى محال فان قالوا ان وجود ذلك الفعل وعدمه بالنسبة اليه على التساوي الا انه تعالى يفعله لا يصال النفع الى العبد فنقول أيضا اتصال النفع الى

والقسمان باطلان فالقول بأزليتها باطل ببيان الحصران الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك كان متحركا وانما قلنا انه لا يجوز أن يكون متحركا لوجهين الاول ان ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير والازلية ماهيتها تقتضي اللا مسبوقية بالغير والجمع بينهما متناقض الثاني وهو أن كل واحد من الحركات محدث فهو مقتدر الى موجد وكل ما كان كل واحد منه مقتدرا الى الموجد فلكل الحركات موجد مختار فكل ما كان فعلا فاعل مختار فلا بد من أول فلكل الحركات أول وهو المطلوب وانما قلنا انها لا يجوز أن تكون ساكنة لوجهين الاول أنها لو كانت ساكنة لكان اما أن يصح عليها الحركة أولا يصح والاول محال لان صحة الحركة عليها متوقف على صحة وجود الحركة في نفسها وقد دللنا ان وجود الحركة الازلية محال فثبت أن لا تصح الحركة عليها فذلك الامتناع ان كان لازما للماهية وجب أن لا يزول البتة فوجب أن لا تصح الحركة على الاجسام فيما لا يزال هذا خلف وان لم يكن من لوازم الماهية أمكن زوالها ويكون الحركة عليه جائزة وقد أبطلناه الثاني أن السكون أمر ثبوتي على ما دللنا عليه فنقول لو كان ذلك السكون قديما لا يمنع زواله لكنه يزول فليس بقديم ببيان الملازمة أن القديم ان كان واجبا لذاته امتنع عدمه وان لم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب لذاته قطعا للتسلسل على ما سميأتي فذلك الواجب اما أن يكون مختارا أو موجبا لاجزائه ان يكون مختارا لان فعل المختار محدث لا سببا له ايحادا لموجد والقديم ليس بمحدث فمعين أن يكون موجبا فان لم يتوقف تأثيره فبطل شرط لزوم من وجوب ذلك المؤثر وجوب الاثر وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان ممكنا عاذا التقسيم في الحاجة وان كان واجبا لزوم في وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم واما أنه يمكن عدم السكون فهو مشاهد في الفلكيات والعنصرات والاجسام الالهية عند الخلق ومن ارادته جميع الدلالة فلا بد له من بيان تماثل الاجسام ولما ثبت فساد كون الجسم متحركا أو ساكنا في الازل صار الجسم مستحيلا أن يكون أزليا قبل الدعوى متناقضة لوجهين الاول ان امكان وجود العالم ليس للاول والافقد كان قبل ذلك محال لذاته ثم انقلب ممكنا لكن ذلك باطل لان الامكان للكن ضروري فيكون العالم مثل ذلك الوقت ممنوع الاتصاف بالوجود لذاته بالامكان ثم صار واجبا الاتصاف به لذاته واذا جاوزتم ذلك فحوزوا انه كان ممنوع الاتصاف بالوجود لذاته ثم صار واجبا الاتصاف به لذاته ويلزمكم في الصانع وهذا محال ولانه لو جاز أن ينقلب الممتنع لذاته ممكنا لذاته جاز ذلك في شريك الاله والجمع بين الصديقين وهو يرفع الامان عن القضايا العقلية واذ ثبت أنه لا أول لامكان وجود العالم كان القول بأنه ممنوع الوجود في الازل منافيا له فكان باطلا وثانيهما انكم اما ان تفسروا المحدث بأنه الذي يكون مسبوقا بعدم نفسه أو بأنه الذي يكون بوجوده تعالى أو بتفسير ثالث فان كان الاول فاما أن تريدوا به ان العدم سابق عليه أو بالعلية أو بالشرف أو بالمكان والكل باطل بالاتفاق أو تريدوا بان العدم سابق عليه بالطبع لان الممكن المستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات أسبق ما بالغير أو تريدوا به السبق بالزمان فهذا يوجب قدم الزمان لانه اذا لم يكن لفهوم ذلك السبق أول وكان ذلك المفهوم مقتضى تحقق الزمان لزم أن لا يكون للزمان أول ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم على ما هو معلوم فالقول على هذا الوجه يوجب قدم الزمان واما ان تفسروا المحدث بكونه مسبوقا بوجوده تعالى فان أردتم السبق بالعلية أو بالطبع أو بالشرف فالكل مسلم والسبق بالمكان باطل بالاتفاق واما بالزمان فانه يوجب قدم الزمان على ما تقدم وان أردتم بالحدوث معنى ثالثا فليدكر انه لا تتكلم عليه نزلنا من هذا المقام لكن لا نسلم أن الجسم لو كان قديما لكان اما أن يكون متحركا أو ساكنا يبيانه

العبد وعدم ايصاله اليه
ان استويا فقد بطل الحسن
والقبح وان لم يستويا فقد
عاد ما ذكرنا انه ناقص لذاته
متكامل لغيره وهو محال
الحجة الثانية ان العالم محدث
فكان حادثة مختصا
بوقت معين لا محالة فان
كان ذلك الوقت مساويا
لسائر الاوقات من جميع
الوجوه فقد بطل توقف
فعل الله تعالى على الحسن
والقبح وان اختص ذلك
الوقت بخصوصية لاجلها
وقع الاحداث فيه لافي
غيره فان كانت تلك الخاصية
انما حصلت فيه بتخصيص
الله تعالى ذلك الوقت بها
عاد البعث الاول وان كان
اختصاص ذلك الوقت
بتلك الخاصية لذاته ولعينه
فحينئذ يجوز كون الوقت
المعين سببا لحدوث حادث
مخصوص واذا جاز ذلك
فقد بطل الاستدلال
بحدوث الحوادث على
الصانع لاحتمال أن يكون
المؤثر فيها هو الاوقات
الحجة الثالثة انه تعالى علم
من الكفار والفساق
انهم يكفرون ويفسقون

فكان صدور الايمان والطاعة منهم محالاً ثم انه أمرهم بالايمان والطاعة وهذا الامر لا يفيدهم الا استحقاق العقاب فثبت ان توقيف أعمال الله تعالى وأحكامه على الحسن والقبح باطل

المسئلة العاشرة

في أن الله تعالى مرید لجميع الكائنات ويدل عليه وجوه أحدها ان بينان كل فعل يصدر عن العبد فالمتأثر فيه مجموع القدرة والداعي على سبيل الايجاب وخالق تلك القدرة والداعية هو الله تعالى وهو جسد السبب الموجب مرید للسبب فوجب كونه تعالى مریداً لكل الثاني لو حصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله تعالى لكان الله تعالى مغلوباً والعبد غالباً وهو محال فان قالوا انه تعالى قادر على أن يخلق الايمان فيه بالاجاء فنقول هذا ضعيف لانه تعالى انما أراد منه الايمان الاختياري وانه قادر على تخصيص الايمان على سبيل الاجاء

ان الحركة عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد وهو ان القسمان فرع الحصول في المكان وعندنا العالم ليس في مكان فيستحيل وصفه بكونه متحركاً ولا بكونه ساكناً تحقيقاً انه لو كان لا عالم مكان لكان مكانه اما ان يكون معدوماً وموجوداً والاول محال لان حصول الموجود في المعدوم محال وان كان موجوداً فاما ان يكون مشاراً اليه بالحس أو لا يكون فان كان مشاراً اليه كان اما متخيلاً أو حالاً فيه فلو كان متخيلاً أو حالاً فيه لكان الجسم جسماً وكل جسم يصح عليه الحركة فاذا تصح الحركة على مكان المتحرك فذلك المكان كان آخره فيغضي الى وجود اجسام لانهاية لها وهو محال وبقتدير تسليمه فالمتقدم وحاصل لانها كلها اجسام وهي قابلة للحركة وكل ما يتحرك فانما يتحرك من مكان الى مكان فاذا لكل الاجسام مكان وذلك المكان لا يكون جسمه لان الخارج عن كل الاجسام لا يكون جسماً وان لم يكن مشاراً اليه استعمال ان يكون مكاناً للجسم لان مكان الجسم هو الذي يصح ان يتحرك منه واليه وذلك لا محالة مشاراً اليه سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان يقال انها كانت متحركة قوله الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والاولية تنافيها فلما لا اولية تنافي وجود حركة معينة لكن لم قلت انها تنافي وجود حركة قبل حركة الثاني في أول اما الوجه الثاني وهو ان المجموع فعل فاعل مختار وله أول قلت لان سلم انه فعل فاعل مختار يمانية ان الموجب قد يتخلف عنه الاثر اما الفوات شرط أو الحصول مانع فلم لا يجوز ان يقال المؤثر في وجود هذه الحوادث موجب بالذات الا ان كل حادث متقدم فتقدمه شرط لان يصدر عن العلة الموجبة حادث آخر بعد بوساطة سلمنا انه فعل المختار لكن لان سلم ان فعل المختار يحدث وذلك لان وجود الحادث وصحة تأثير المؤثر فيه ممكن ابداء الافة قد كان مما تعالاه ثم انقلب بمكان وذلك محال واذا كان كل واحد منهم مما يمكنه ولا كان تأثير القادر في وجهه ودال اثر جازاً لا سلمنا ان الاجسام ما كانت متحركة فلم لا يجوز كونها ساكنة قوله امتناع الحركة اما ان يكون لازماً للماهية أو لا يكون قلنا الامتناع عدمه فلا يعال سلمنا كونه معللاً لكنه لازم ووارد عليكم أيضاً فان العالم متع ان يكون أزلياً فهو هذا الامتناع ان كان لازماً للماهية وجب ان يبقى متمتعاً ابداً وان لم يكن لازماً كان هذا اعترافاً بجواز كون العالم أزلياً وذلك بهما قولكم اما الوجه الثاني فنقول لان سلم كون السكون وصفاً نبوتياً سلمناه لكن لان سلم افتقاره الى المؤثر لان علة الحاجة عندكم الحوادث فلا يمكنكم بيان افتقاره هذا السكون الى المؤثر الا اذا بينتم حدوثه وانتم فرغتم حدوثه على هذه المقدمة فيصير دوراً سلمناه لكن لان سلم ان القديم لا يندم فان الله تعالى قادر من الازل الى الابد على ايجاد العالم فبعد ان اوجده ما بقيت تلك القادر به لان ايجاد الموجود محال فقد عدم ذلك التعلق القديم لا يقال انه سبحانه وتعالى قادر على ايجاده بوساطة ان بعد منه ثم يعيد به مرة أخرى لاننا نقول كلامنا اثبات ذلك التعلق بخصوص أعني تعلق قدرته بايجاد العالم ابتداء وهذا الذي ذكرتموه تعلق آخر وايضاً يتقضى بان الله تعالى كان عالماً في الازل بأن العالم معدوم فاذا اوجده فقد زال ذلك العلم القديم والجواب عن الاول انه لا بداية لا مكان حدوث العالم لكن لا يلزم منه صحة كون العالم أزلياً كما اذا أخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبقاً بالعدم سبقاً زمانياً فانه لا اول له وجوده مع هذا الشرط ولا فيسبته في فرض التقدم الى حيث لو وجد قبله بلحظة صار أزلياً وذلك محال ثم على فرض انه لا بداية لهذه الصفة لم يلزم صحة كونه أزلياً لما ان الازلية وسبق عدمه بالزمان لا يجتهدان فكذلك وعن الثاني ان تقدم عدم العلم على وجوده وتقدم وجود الله تعالى على وجود العالم عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض عندكم وكان ذلك التقدم ليس بالزمان والالزم التماسك فكذلك هذا وعن الثالث اننا اذا فرضنا جوهراً متحيزين متماسكين فنعني بالسكون بقاءهما على هذا الوجه وبالحركة ان لا تبقى تلك التماسكة بل يصير متماسكين آخر وعلى هذا

التفسير لا حاجة الى بيان ماهية المكان لا يقال لم لا يجوز ان يقال العالم كان في الازل جسما واحدا والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكره لا يفرض الاعتدال حصول الجزئين لانا نقول بيننا أن الواحد يستحيل أن ينقسم فلما صار العالم منقسما الآن علمنا أنه لم يكن واحدا قوله الازل نوع الحركة لا شخصها فلنا هذا باطل لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من أمر يتقضى ومن أمر حصل فاذا ماهيتها متعلقة بالسبوقية بالغير وماهية الازلية متناقضة لهذا المعنى فالجمع بينهما محال قوله لم لا يجوز أن يكون المؤثر في الحادث موجبا لا مختارا ويكون كل سابق شرط للحصول اللاحق عن ذلك الموجب قلنا سنقيم الدلالة على فساده في باب اثبات القادر به ان شاء الله تعالى قوله لم لا يجوز أن يكون القديم فعلا لفاعل مختارا قلنا قد تقدم ابطاله قوله لم لا يجوز أن يكون ساكنا قلنا لما تقدم قوله على الوجه الاول الامتناع عدم فلا يعقل قلنا ماهية الجسم أو ما ينشئ به الجسم آخر وصف وجودي لانه يقتضى اللامهية التي هي وصف عدمي قوله يلزم هذا في صحة العالم قلنا العالم معدوم محض فلا يصح الحكم عليه بالصفة الشبوتية اما ههنا السكون ثبوتي فيصح التقسيم الذي ذكرناه قوله علة الحاجة للحدوث قلنا بل الامكان وهو تقدم بيانه قوله تعلق قادر يتسه تعالى بايجاد العالم وتعلق علمه بأن العالم سيوجد قديم وقد عدم بعد وجوده قلنا الموجود هو القدرة والعلم وهما باقيان أزلا وأبدا (١) وأما الفلاسفة فقد قالوا كل محدث فلا بد له من علل أربعة الفاعل والمادة والمصورة والغاية قالوا ونحن نبين في

(١) أقول هذه الحجج مما أوردها صاحب الكتاب وذكرها في تصانيفه والحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين هي التي تشتمل على أربع دعاوى وهي ان كل جسم لا يتخلو من الحوادث وكل ما لا يتخلو من الحوادث فهو حادث والدعاوى الأربع هي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم منها وجوب سبق عدم على مجموعها ووجوب سبق عدم على ما يتبعه من غير ما يجب أن يسبق عليه عدم وكان من الواجب على مصنف الكتاب أن يبين ماهية الاول حتى يتقرر معنى قوله لو كان الجسم أزليا لكان في الازل اما كذا واما كذا وقد فسّر بعض المتكلمين الازل بنفي الازلية وفسره بعضهم باستمرار وجوده في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك أن كل واحدة من الحركات لا تكون أزلية على أي تفسير فسره به الازل كما ذكره في ابطال القسم الاول انما الكلام في مجموع الحركات التي لا أول لها كما عبر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه الحجة بقوله لم قلت ان الازلية تنافي وجود حركة قبل حركة لا إلى أول وجوابه عن ذلك بأن ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من أمر يتقضى ومن أمر حصل فاذا ماهيتها متعلقة بالسبوقية بالغير وماهية الازلية متناقضة لهذا المعنى ليس يفيد لان النوع باق مع الامور المنقضية والامور الخاصة له وهو لم يورد حجة على ان ذلك النوع مسبوق بعدم وماهية الحركة يمكن أن توصف بالدوام لا أشخاصها وذلك لا ينافي الازلية ويلزمه شيء آخر وذلك انه فسر الحركة بالحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر فليس هي نفس الحصول وحده بل يجب أن يقترن بها معنى بعدية الحصول السابق وهي امراض في الإضافات هذه غير ثبوتية وقد أطلق القول بوجود الحركة فيلزم أن يكون أحد جزئي ماهيتها معدوما فلا يكون القول بوجودها على الإطلاق صحيحا ما قوله في الوجه الثاني من بيان امتناع كون الحركة أزلية ان كل الحركات محتاج الى موجد مختار فغير بين بنفسه ولم يورد عليه دليلا وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه انه انما قد وجد المختار تخلف الحركة عنه وامتناع تخلف الممول عن العلة الموجبة لكن لو سلم له هذا السلم في كل واحد من الحركات اما المجموع والنوع فلم يثبت كونهم مختلفين عن مؤثرهما حتى يسوغ له الدلالة بالتخلف على كون الموجد مختارا وقد أحال في الجواب بيان امتناع كون الموجد موجبا

وهذا غير ذلك فيلزم ان يقال انه تعالى عاجز مغلوب على قصصه على مراده وان العبد غالب قاهر وهو محال الثالث انه تعالى علم من الكفار انهم يموتون على الكفر وعلم ان ذلك العلم مانع لهم من الايمان وعلم ان قيام المانع يمنع الفعل فعلمه بكونه في نفسه محتثا عنه عن ارادته فثبت انه تعالى لا يريد الايمان من الكافر احتجوا بأنه تعالى أمر الكفار بالايمان والامر يوافق الارادة وايضا فعل المراد طاعة فلو أراد الله تعالى الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا بكفره ولان ارادة السفة توجب السفاهة والجواب عن الاول انكم تقولون الارادة على وفق الامر لا على وفق العلم ونحن نقول الارادة على وفق العلم ولا على وفق الامر وقولنا اولي لان العلم لا يبقى علما اذ لم يوجد معلومه والامر لا يلزم زواله عند عدم الاتيان بالأمور به فثبت أن قونا أولى وعن الثاني

وكون كل سابق شرط للحصول اللاحق الى باب اثبات القادر وفي ذلك لم يزد على قوله واما حوادث
 لا اول لها فقد تقدم ابطاله لكنه قال قبل ذلك في المسئلة التي ذكرتها ان مدبر العالم واجب الوجود
 هكذا حال حدوثه ذلك السابق لم يكن القديم مؤثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعند فناءه
 يصير مؤثرا فيه بالفعل فتلك المؤثرية حكم حادث ولا بد له من مؤثر فان كان هو الحادث
 الذي عدمه الآن لم يزل تعليلا للوجود بعدم وهو محال فيقال له لم لا يجوز ان يكون عدم السابق
 بعد وجوده شرط الوجود اللاحق ولا يلزم من امتناع تعليل الوجود بعدم امتناع اشتراط الوجود
 بعدم فان عدم الغيم شرط في اضاءة وجه الارض من الشمس وعدم الدسومة شرط في انصبغ الثوب
 من الصبغ واما قوله في الوجه الاول في ابطال القسم الثاني باستناع كون الجسم في الازل سا كنانا
 صحة الحركة فتوقف على صحة وجود الحركة في نفسها وقد مر بيان استحالتها في الازل فيقال له قد تبين
 مما مر ان كان استمرار نوع الحركة في الازل واذا كان كذلك فقد بطل أصل هذا الدليل وأيضا امتناع
 الحركة لا يكون لذاته او هو عدمي والعدم لا يكون علته ولا معلولا ولا مضافا اذا اضافة عدمية
 عنده أيضا فلا يكون لازما للمار وهو ان الزوم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير معقول وأشار الى
 ذلك في الاعتراض بقوله الامتناع عدم فلا بد له واما قوله في الجواب ان عاسة الجسم أو مباينته لجسم
 آخر وصف وجودي لانه نقض الاعماسة فنقول عليه قدم الكلام على هذا التقرير وأيضا المماسية
 والمباينة اضافتان وعندك لا شيء من الاضافات بوجود وأيضا السكون ليس اضافة فلا يهيج
 نفسه بالاضافات وقوله في الوجه الثاني ان السكون ان كان أزليا ولم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر
 موجب والموجب ان لم يكن تأثيره موقفا على شرط امتنع زواله وان كان موقفا على شرط فذلك الشرط
 ان كان واجبا لمتنع زوال السكون وان كان ممكنا عاد التقسيم فيقال له لان سلم هذا بعد تسليم كون السكون
 ثبوته لا بعد بيان امتناع كون كل شرط مشروطا بشرط آخر قبله لا الى اول ولم يوجد ذلك البيان
 في كلامك وقوله من اراد تعميم الدلالة فلا بد له من بيان مماثلة الاجسام ليس بوارد لان الدليل ان
 مع دل على امتناع وجوده لا ينفك اما عن الحركة أو عن السكون سواء كان ذلك شيا واحدا أو أشباه
 مماثلة أو مختلفة ولو ثبت اتفاق الاتصافات به ما أزالا شي لا يخلو عنهما ثبت حدوث ذلك الشيء
 كيف ما كان واما قوله في الوجه الاول من المناقضة ان امكان وجود العالم لا أول له فانقول بأنه ممتمنع
 الوجود في الازل مناقض له وقوله في الجواب انه لا بداية لا مكان حدوث العالم لكن أزليته مع فرض
 الحدوث محال فزاد في الجواب لفظ الحدوث ليصح له المغالطة وكان من الصواب أن يقول الامكان
 الذاتي والامتناع بالغير لا يتناقضان وانما يمتنع وجود العالم أزلا مع امكانه لاستناده الى فاعل مختار
 أو غير ذلك مما يقتضي حدوثه وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة وهو ان سبق عدم الجسم
 على وجوده يقتضي قدم الزمان ان ذلك كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ليس بوارد عند خصمه
 لانه يقول التقدم والتأخر لمكان الزمان لذاته وغيره به فتقدم عدمه على الوجود محتاج الى زمان
 يقمان فيه له عدم دخول الزمان المقتضي للتقدم والتأخر في مفهومهما واما بعض أجزاء الزمان فتقدم
 على البعض الآخر لكون التقدم والتأخر داخلين في مفهومهما وقوله في الجواب عن الاعتراض الذي
 بعده وهو ان العالم ليس في مكان فلا يكون متحركا ولا سا كنانا اذا فرضنا جواهرين متماسين عنينا
 بالسكون بقائهما على ذلك الوجه وبالحركة زوالهما عنه تفسير جديد للحركة والسكون بما لا يفيد
 وذلك القول يقتضي أن الجسم الواحد لا يكون متحركا ولا سا كنانا وأيضا ان الجسم اذا تحرك كانت
 أجزائه سا كنة لبقائها على المماسية وأيضا ان كان العالم عبارة عن جميع الاجسام ولا يمكن أن يكون
 معه جسم آخر فلا يكون متحركا ولا سا كنانا وان كانت أجزائه متحركة وسا كنة وحيث تبدل أصل

ان الطائفة عبارة عن
 الاتيان بالأمور به
 لا بالمراد وهذا أولى لان
 الامر صفة ظاهرة والارادة
 صفة خفية وعن الثالث
 انه بناء على جريان حكم
 التمسين والتقيج في
 أفعال الله تعالى وقد
 ابطالناه والله اعلم
 بالصواب

(الباب السابع في النبوات)

وفيه مسائل

(المسئلة الاولى)

ان محمدا رسول الله صلى
 الله عليه وسلم والدليل
 عليه انه ادعى النبوة
 وظهرت المجهزة على يده
 وكل من كان كذلك كان
 رسولا حقا فالمقام الاول
 انه ادعى النبوة وذلك
 معلوم بالتواتر والمقام
 الثاني انه أظهر المجهزة
 قالدليل عليه وجوه
 أحدها انه ظهر القرآن
 عليه والقرآن كتاب
 شريف بالغ في فصاحة
 اللفظ وفي كثرة العلوم
 فان المباحث الالهية واردة
 فيه على أحسن الوجوه
 وكذلك علوم الاخلاق

هذه الجهات امتناع حدوث العالم اما بالنظر الى الفاعل فلان العالم لو كان محدثا لكان له مؤثر قديم فخصيص احداثه بالوقت الذي احداثه فيه اما أن يكون مرجع أولا مرجع والا لباطل لان النفي المحض لا يعقل فيه الامتياز والثاني باطل لما سبق ان ترجح أحد طرفي الماكن على الآخر من غير مرجح محال وأما بالنظر الى المادة فلان كل محدث فقد كان قبل حدوثه ممكنا والامكان وصف ثبوتي في الممكن فيستدعي موصوفا ثابتا وذلك هو المادة ثم هي ان كانت حادثة افتقرت الى مادة أخرى ولزم التسلسل والالزم قدم المادة وأما بالنظر الى الصورة فلان الزمان لا يقبل العدم الزماني لان كل محدث فعدمه سابق على وجوده ففهوم ذلك السبق أمر مغاير للعدم لان العدم قد يكون قبل وبعد والقبل لا يكون بعد وتلك القبلية صفة ثبوتية فقبل أول الحوادث حادث آخر والكلام فيه كما في الاول فقبل كل حادث حادث لا الى أول وأما بالنظر الى القاية فهو أن موجد العالم ان كان مختارا فلا بد له من غاية الایجاد فكان مستكتما لا بذلك الایجاد فكان ناقصا لذاته وان لم يكن مختارا لكان موجبا لذاته فيلزم من قدمه قدم لاثر والجواب عن الاول أن اختصاص حدوث العالم بوقته المعين كاختصاص الكواكب بالوضع المعين من الفلك مع كونه بسيطا واختصاص أحد جانبي المتمم بالثمن المخصوص والجانب الآخر بالرقعة ثم الجواب الحقيقي أن المقضي لذلك الاختصاص تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت وذلك التعلق عندنا واجب فيستغنى عن المرجح لا يقال تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث ولانقول كما أنه يجوز امتياز وقت عن وقت وان لم يكن للوقت وقت آخر فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت وعن الثاني أن يكون الامكان ليس وصفا وجوديا على ما مر وأيضاً فالمادة ممكنة فيلزم أن يقوم امكانها بمادة أخرى وهو محال فان قلت المادة قديمة فاسكانها قائم بها أما ان كان الحادث لا يمكن قياسه به لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم قلت لو قام امكان المادة بها لكان وجود المادة شرطاً في امكانها لان وجود المحل شرط في وجود المحال فلو كان امكان المادة قائماً بها لكان امكانها مشروطاً بوجودها لكان وجودها عرض مفارق والموقوف على العرض المفارق مفارق فالامكان عرض مفارق وهذا خلف وعن الثالث أنه اذا قلت كل محدث فعدمه سابق على وجوده فقد اعترفت بكون المعدوم موصوفاً بالسابقة فوصف العدم لا يجوز أن يكون موجوداً لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم فثبت أن السابقة ليست صفة وجودية

الدليل ومن قبل فمر الحركة والسكون بالحصول قوله في تحقيق امكان العالم انه اما ان يكون معدوما او موجودا ثم اعترض بأن الحيز لو كان عدما كان الموجود في المعدوم وادعى أن ذلك محال واعتراضه ذلك باطل لان ذلك يقتضي كون الجسم في مكان هو أمر عديم وليس ذلك بمتنع وقد وقع ههنا في القسح التي وقعت الينا ترك ذكر امتناع كون المكان حالا في متغير فكانه قال بمتنع أن يكون ذلك المتغير غير العالم لانه حينئذ يجوز أن يكون داخل الامكان داخل الممكن ولا يجوز أن يكون خارجا لان خارج العالم لا متغير ومتنع أن يكون ذلك المتغير هو العالم لاقتضاء الدور فان العالم يكون فيه وهو في العالم وجوابه ان الدور يلزم لو كانت نقطة في معنى واحد لكنها ههنا تدل بالاشتراك على شغل الحيز وعلى القيام بالمحل فلا يلزم الدور قوله لو كان المكان جسما لصح عليه الحركة ويكون له مكان آخر ويلزم منه وجود أجسام لانهاية لها ليس بهج لان الالزام منه اما الانتهاء الى جسم لا يصح عليه الحركة او وجود أجسام لانهاية لها

وعلم السيات وعلم قصبة الباطن وعلم أحوال القرون الماضية وهب ان بهضهم نازع في كونه بالغا في الكمال الى حد الاعجاز الا انه لا نزاع في كونه كتابا شريفا عالما كثيرا القوائد كثير العلوم فصيفا في الالفاظ ثم ان محمد صلى الله عليه وسلم نشأ في مكة وتلك البلدة كانت خالية عن العلماء والافاضل وكانت خالية عن الكتب العلمية والمباحث الحقيقية وان محمد صلى الله عليه وسلم لم يسافر الا مرتين في مدة قليلة ثم انه لم يطلب على القراءة والاستفادة البتة وانقضى من عمره اربعون سنة على هذه الصفة ثم انه بعد انقضائه الاربعين ظهر مثل هذا الكتاب عليه وذلك معجزة قاهرة لان ظهور مثل هذا الكتاب على مثل ذلك الانسان الخالي عن البحث والطلب والمطالعة والتعلم لا يمكن الا بإرشاد الله تعالى ووجهه والحامه والعلم به ضروري

فيبطل كلامكم بالسكينة وعن الرابع اناسين أنه تعالى فاعل مختار ان شاء الله العزيز (١) ومثله
الاجسام باثرها متمثلة بخلاف النظام واحتج أصحابنا بثلاثة أوجه أحدها أن الاجسام بتقدير
استوائها في الاعراض تلبس بعضها ببعض ولولا تماثلها لما كان كذلك الاعتراض أن هذه الدلالة
انما تصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها وأما قبل
ذلك فليس الا بالرجح بالظن وثانيها بأسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في
الماهية الاعتراض أنه لم يصح عندنا أن جرم النار قابل للكثافة الأرضية وان جرم القلح قابل للمصنات
المزاجية وقصة ابراهيم عليه السلام جزئية فلا تدل على الحكم الكلي وأيضا لم لا يجوز أن يقال ان الله
تعالى خلق في بدن ابراهيم كيفية عندنا هي مادة النار كما في النعامة ثم بتقدير استواء الكل في
قبول الاعراض فلا يلزم منه استوائها في تمام الماهية لان الاشتراك في الاوازم لا يدل على الاشتراك
في الملزومات وثالثها أن الجسم لا معنى له الا بالماضي في الحيز والاجسام بأسرها متساوية فيه
فتكون متساوية في الماهية والاعتراض أن الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من أحكامها

(١) أقول أما التشكيك الاول بأن احداث العالم في وقت دون وقت يقتضي ترجيح أحد المتساويين
على الآخر من غير مرجح والجواب بأنه كل اختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع
واختصاص ثمن المتمم بجانب دون جانب فقير مفيد لان في الامور الموجودة يمكن ان يقال المرجح هناك
موجود وليس بمعلوم وأما في الامور العدمية فلا يمكن ذلك وقوله في الجواب الحقيقي بأن ارادة الله
تعالى تتعاقب باحد الوقتين تعلقا واجبا من غير احتياج الى مرجح دعوى مجردة عن الحجة والاعتراض
عليه بأن القول بالترجح يستدعي وجود الاوقات صحيح والجواب ان الامتياز هناك كما لا يقتضي أن
يكون للوقت وقت كذلك لا يقتضي في امتياز العدم عن الوجود ان يكون لها وقت ليس بجواب عنه وقد
مر الكلام في كون الوقتين غير محتاجين الى وقت آخر والعدم والوجود محتاجان الى وقت غيرهما
والجواب الصحيح ان يقال الاوقات التي يطلب فيها الترتيب مع عدمه لا تمايز بينها الا في الوهم واحكام
الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة انما يبتدئ وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر
الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واما التشكيك الثاني بان كل محدث محتاج الى مادة تسبقه
وتكون محلا لا مكانه والمادة ان حدثت احتاجت الى مادة تسبقها والجواب عنه بان الامكان غير
وجودي وأيضا المادة ممكنة فيلزم ان يقوم امكانها بمادة أخرى ليس بوارد لان الامكان الذي محله
الماهية غير الامكان الذي محله المادة فان الاول منها أمر عقلي يعقل عند انتساب الماهية الى وجودها
والثاني عبارة عن الاستعداد وهو استعداد وجوده فيكون قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج الى محمل
لانه عندهم عرض موجود من جنس الكيف والجواب الصحيح ان الامور الابداعية لا يتصور فيها
استعداد يتقدم وجودها وامكانها في العقل عند وجودها وهو وصف لما هيته التي لا توجد قبل وجودها
والتشكيك الثالث بأن سبق العدم الى الوجود يقتضي وجود حادث مثل ذلك الحادث والجواب بأن
السابق ليس بثبوتيا ايضا ليس بمفيد لانهم يعترفون بأن ذلك السابق ذهني يلزم من توهم القدم السابق
الا انه يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم السابق والوجود المسبق وهو لم يبطل ذلك
والتشكيك الرابع بان فعل المختار يكون لغاية يستعمل بها الفاعل وذلك في حق الله تعالى محال فلم
يجب عنه الا بقوله اناسين أن الفاعل مختار والجواب الصحيح على رأي بعض المتكلمين ان الغاية
هناك استكمال الفعل لا الفاعل وعلى رأي بعضهم انه لا غاية هناك وعند الفلاسفة ان الغاية هناك
نفس الفاعل لانه تعالى انما يفعل لذلك ولانه فوق الكمال فهذا ما أورده المصنف والكلام فيه وعليه في

وهذا هو المراد من قوله
مال وان كنتم في ريب
بما نزلنا على عبدنا فانو
سورة من مثله أي من
مثل محمد في عدم القراءة
والمطالعة وعدم الاستفادة
من العلماء وهذا وجه
قوى وبرهان قاطع
الوجه الثاني ودون محمد
صلى الله عليه وسلم تحدى
العلماء بالقرآن فهذا
القرآن لا يخفى لموانه اما ان
يكون قد بلغ الى حد
الاجتهان أو ما كان كذلك
فان كان بالغا الى حد
الاجتهاد فقد حصل المقصود
وان قلنا انه ما كان بالغا
الى حد الاجتهاد فحينئذ
كانت معارضة ممكنة ومع
القدرة على المعارضة
وحصول ما يوجب الرغبة
في الاتيان بالمعارضة
يكون ترك المعارضة من
خوارق العادات فيكون
مبغضا ثبت ظهور المجيزة
على محمد صلى الله عليه وسلم
على كل واحد من
التقديرين الوجه الثالث
انه نقل عنه مجيزات كثيرة
وكل واحد منها وان كان
سواء بطريق الآحاد الا

وقد ذكرنا أن التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في المزمومات (١) **مسئلة** الأجسام باقية خلافاً للنظام لنا أنه يصح وجودها في الزمان الأول فيصح في الثاني لامتناع الانقلاب من الامكان الذي إلى الامتناع الذي وهو منقوض على قول أصحابنا بالأعراض ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار في الحس لما عرفت أن عند تعاقب الأمثال يظن الحس واحداً مستمرا ولأنه منقوض بالالوان على

هذا الباب وبقي علينا أن نذكر ما هو الصحيح مما قالوه في مسئلة الحدوث فنقول الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في هذه المسئلة يحتاج إلى إقامة حجة على دعوى واحدة من الدعاوى الأربع المذكورة وهو امتناع وجود حوادث لأول لها في جانب الماضي فنورد أولاً ما قيل فيه وعليه ثم اذكر ما عندي فيه فاقول الأول قالوا في وجوب تنهاى الحوادث الماضية أنه لما كان كل واحد منها حادثاً كان الكل حادثاً واعترض عليه بأن حكم الكل ربما يخالف الحكم على الأحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان ينظران إلى الحوادث الماضية فتكون متناهية وعرض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الأولى أكثر من الثانية مع كونها غير متناهية ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية إذا أخذت تارة مبتدأة من الآن مثلاً ذاهبة في الماضي وتارة مبتدأة في مثل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وأطبقت أحدهما على الأخرى في التوهم بأن يجعل المبدأ واحداً وعما في الذهاب إلى الماضي متطابقين استعمال تساويهما والا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي هي الآن وهي السنة الماضية وعدمها واحداً واستحال كون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من الآن لأن ما ينقص من المتساويين لا يكون زائداً على كل واحد منهما فإذا يجب أن يكون المبتدأة من السنة الماضية في جانب الماضي انقص من المبتدأة الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك إلا بانتهائه قبل انتهائ المبتدأة من الآن ويكون الانقص متناهياً والزائد عليه عداً متناهياً يكون متناهياً فيكون الكل متناهياً واعترض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهى لا يرتسم في الوهم ومن البين أنهما لا يحصلان في الوجود معاً فنتـلاعن توهم التطبيق فيهما في الوجود فإذا هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وأيضاً الزيادة والنقصان إنما فرض في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تنهايه فهو غير مؤثر فيه فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع وأنا أقول إن كل حادث موصوف بكونه سابقاً على تابعه ويكون لاحقاً بما قبله والاعتباران مختلفان فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللاحق المتباينين بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللاحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فإذا اللاحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها عداً متناهية متناهية أيضاً فإذا قدم هذا الدليل في سقوط ما اعترض عليه منه ويتم بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور وهذا ما عندي فيه وأعود إلى النظر فيما في الكتاب

(١) أقول الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الأقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات إذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كقوله الجسم اما القابل للإبعاد أو المشتمل عليه أو يراد بهما الطبيعي والتعظيم والنظام يقول بخالفهما تخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الأنواع لا تخالف المفهوم في الحدود وذكرنا أن نقي الدين البهال أيضاً ذهب إلى تخالف الأجسام وأنا ما رأيت في كلامه إلا ما قاله الجمهور

أنه لا بد وأن يكون بعضها يصح لأن الأخبار إذا كثرت فإنه يمتنع في العامة أن تكون كلها كذبا ثبت به... هذه الوجوه الثلاثة أنه ظهرت المجزة عليه وأما المقام الثاني وهو أن كل من كان كذلك كان نبياً فالدليل عليه أن الملك العظيم إذا حضر في الحقل العظيم فقام واحد وقال بأيتها الناس أنا رسول هذا الملك اليكم ثم قال أيتها الملك إن كنت صادقاً في كلامي فخالف عادتك وقم عن سريرك فإذا قام ذلك الملك عند سماع هذا الكلام عرف الحاضرون بالضرورة كون ذلك المدعى صادقاً في دعواه فكذلك هنا هذا تمام الدليل وفي المسئلة طريقتان الأولى تثبت النبوة بالمجربات ثم إذا ثبت نبوته استدلالاً بنبوته على صحة أقواله وأفعاله وأما في هذا الطريق فأنابين أن كل ما أتى به من الأقوال والأفعال فهو أفعال الأنبياء فوجب أن يكون هو نبياً

قول أصحابنا بالأعراض وما يقال أنا علم بالضرورة في أنا الذي صككت بالبكرة فهو بناء على النفس الناطقة ولأن هوية الحيوان المعين ليست عبارة عن الجسم فقط بل لابد فيه من أعراض مخصوصة وهي غير باقية وإذا كان أحد أجزاء الهوية غير باقية كانت الهوية غير باقية (١) **مسئلة** التدخّل محال في الأجسام خلافا للنظام لانها متمثلة فلو تدخّلت لارتفع الامتياز بالذات واللوازم والعوارض فيفضي الى اتحاد الاثنين (٢) **مسئلة** الأجسام يجوز خلوه عن اللون والطعوم والروائح خلافا لأصحابنا لأن الهواء لونه ولا طعم له احتجوا بقياس اللون على الكون وبقياس ما قبل الاتصاف على ما بعده والاول خال عن الجامع وأما الثاني فعندنا يجوز خلوه عما لا يبقى بعد الاتصاف بها وأما الباقي فهو لا ينتفي عن المحل الا بفساد يزيله فان مع هذا ظهر الفرق ولا منعنا الحكم في الاصل (٣) **مسئلة** الأجسام مرتبة خلافا للفلاسفة لنا أن نرى الطويل والعريض والطول لا يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تنجزا فلو كان الطول عرضا لمكان محله الجزء الواحد لاستحال قيام العرض الواحد بكثرة من محلين فالجزء الموصوف بالطول يكون أكثر مقدارا مما ليس موصوفاً فيكون الطويل قابلا لافساده وهو محال وإذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرتب فيكون الجوهر مرتبا للاعراض انما يتبعه مدنا على اثبات الجوهر والفرد واكن

(١) أقول هذا النقل من النظام غير معتمد عليه وقال بعضهم انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها والاولى دعوى الضرورة في بقاء الاجسام ولا ينتقض ذلك بما يورد عليه مما ذكره في باب السفسطة وقيل انه قال بذلك لانه قال بأن الاعداد من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي بطريان الضد ولا يقول بشيرت المعلوم حال العدم ومذهبه ان الاجسام تنفي عند القسمة فلا بد له من القول بانها لا تنفي كما قيل في الاعراض

(٢) أقول لما اترجم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية في الجسم المتناهي لزمه القول بتدخّل الجواهر والدليل الذي ذكره المصنف عام في الاجسام والاعراض والنظام لا يقول بتماثل الاجسام فلا يكون ذلك حجة عليه والمعتمد هو حكم بديهية العقل بان الجسمين لا يجتمعان في حيز واحد وأما في الاعراض فوضع نظرا لان القائلين بوجود الفصول المشتركة لكليات جوزوا اجتماع النقط في محل واحد مطلقا واجتماع الخطوط في جهة الطول واجتماع السطوح في جهة الطول والعرض

(٣) أقول لعل هذا عن أبي الحسن لا شعري وقيل لم يكن مراده ما فهم من شأنه ان يحس به من غير ما ذع يقتضي النفي والالادى الى السفسطة وادعوا أن أبا الحسن قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلوه الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه ومنع المصنف هذا القياس لخلوه الجسم عن اللون والكون عن الجامع وأيضا تنفي الفرقان أعني أبا الحسن والمعتزلة على امتناع خلوه الجسم عن الاعراض التي هي قارة في الحس كاللون لا التي هي غير قارة كالاصوات بعد اتصافه بها أما الاشعري فلا جواهر لعادته فخلق أمثاله أعقب زوالها وأما المعتزلة فلا امتناع انتفاها من غير طريان الضد عليها فقامس أبو الحسن ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلوه الجسم عنها بعد الاتصاف امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه فمنع المصنف هذا القياس بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف ليس هكذا فان مع هذا ظهر الفرق والامنعنا الحكم في الاصل وقلنا يجوز ان لا يوجد بعد الاتصاف أي خالفنا الاتفاق

صادقا حقا من عند الله تعالى وتقرر بهذا الطريق أن نقول الانسان اما ان يكون ناقصا وهو سواد في الدرجات وهم العوام وأما أن يكون كاملا في ذاته ولا يقدر على تكميل غيره وهم الاولياء وهم في الدرجة المتوسطة وأما ان يكون كاملا في ذاته ويقدر على تكميل غيره وهم الانبياء وهم في الدرجة العالية ثم ان هذا الكمال والتكميل اما أن يعتبر في القوة النظرية وفي القوة العمالية ورئيس الكمالات المعبرة في القوة النظرية معرفة الله تعالى ورئيس الكمالات المعبرة في القوة العملية طاعة الله تعالى وكل من كانت درجاته في كمالات هاتين المرتبتين أعلا كانت درجات ولايته أكمل ومن كانت درجاته في تكميل الغير في هاتين المرتبتين أعلا كانت درجات نبوته أكمل اذا عرفت هذا فنقول ان عند مقدم محمد صلى الله عليه وسلم كان العالم محسوبا من الكافر

لا نسلم أن الطول نفس الجوهر والالكان الجوهر القردطويلا فبعود الالقسام بل هو عبارة عن تألف الجواهر في سمت مخصوص والتألف عرض فلم لا يجوز أن يكون المرئي هو التأليف واجيب عنه بأن نرى الطويل حاصل في الحيز وذلك يعقل في العرض فعلمنا أن المرئي هو الجوهر فثبت أنه أن يكون ذلك كلاما غير الأول (١) **(مسألة ١)** الخلاء جازم عندنا وعند كثير من الفلاسفة خلافا لأرسطاطاليس واتباعه والمراد من الخلاء كون الجسم بحيث لا يتماسك ولا يكون بينهما مائما مائما لئلا إذا رفعا صفحة عن مثلها ارتفع جميع جواهرها دفعة واحدة والواقع التفكك فيها وفي أول زمان الارتفاع حال وسطها لأن حصول الجسم هناك لا يكون بعد مروره في الطرف فحال كونه في الطرف لم يكن في الوسط فيكون الوسط خاليا ولأن الجسم إذا انتقل من مكانه إلى مكان فالحال كان المنتقل اليه أن كان خاليا قبل ذلك فقد حصل العرض وإن كان عملا فالحال كان في نفسه أن لم ينتقل عنه لم يتدخل وان انتقل عنه فاما أن ينتقل إلى مكان الجسم المنتقل اليه فيلزم منه الدور ولأنه يتوقف حركة كل واحد منهما على مكانه على حركة الآخر عن مكانه أو إلى مكان آخر والكلام فيه كما في الأول فيلزم أن البقعة إذا تحركت أن يتدافع جملة كرة العالم وهو باطل احتجوا بأن الخلاء لا يمكن التقدير فيكون مقدارا جوابه لا نسلم أنه لا يمكن التدبير على سبيل التحقيق بل على سبيل التقدير كما أنا نقول لو كان نصف قطر العالم نصف مادي والآخر أن كان ذلك المحيط وانما خارج العالم لكن لما كان ذلك على سبيل التقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم كذا ههنا (٢) **(تبيينه)** الحركة في الملاء الذي نسبة رفته إلى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الماء انما يقع في زمان إذا لم يكن استحقاقها

(١) أقول الفلاسفة لا يشكرون كون الأجسام مرئية بل انما يقولون الأجسام مرئية بتوسط الألوان والاضواء وليست برؤية بذاتها من غير توسط شيء والارؤى الهواء والاشاعرة يقولون عند اثبات الرؤية في الله سبحانه أن مصحح الرؤية هو الوجود والجسم موجود فيكون مرئيا وصاحب الكتاب بين في الدليل الأول أن المرئي هو الجوهر مع التأليف ثم ذهب في المنع إلى تجويز كون التأليف هو المرئي والاصوب أن يقول كون الجوهر مع التأليف القائم به مرئيا لا يقتضي كون جزئه الذي هو الجوهر مرئيا وهي أن جوابهم الذي أجابوه انتقال إلى دليل غيره وهو أن المرئي يرى حاصلا في الحيز فليس بعرض فان الدليل الأول هو أن المرئي يرى طويلا فليس بعرض وبيانه صحيح وظاهر أن كلا الدليلين ضعيف

(٢) أقول إذا رفعت الصفحة الملساء عن مثلها ارفعها مستويا من غير ميل إلى جانب ارتفعت التختانية معها وذلك مما يستعمله أهل الحيل في مقاصدهم ثم إذا مالت إلى جانب البعض ارتفع أكثر من البعض الآخر ودخل الهواء في الوسط وأما الجسم المنتقل من مكان إلى مكان فيلزم المحال الذي ذكره لولا التخلخل والتكاثف الحقيقيان لكن القائلين بنفي الخلاء يقولون بهما وهما عبارة عن ازدياد حجم الجسم وانتقاصه من غير دخول شيء فيه أو خروج شيء عنه وذلك انما يقع في الأجسام الرقيقة القوام كالهواء فإذا تحرك الجسم من مكان إلى مكان تكاثفت الأجسام التي في الجهة المنتقل إليها وتخلخل الشيء في الجهة المنتقل عنها والخلاء الذي هو بين الجسمين يتقدر وإن لم يتقدر فإن بعضها يكون نصف بعض وبعضها ضعف بعض وإن لم يكن هناك فافرض ولا فرض بخلاف فرض قطر العالم أكبر أو أصغر مما هو الآن قالوا ولو لا ضرورة الخلاء لما بقي الماء في الهواء معلقا في راقعة الماء ولما تحرك إلى فوق في آلات مثل الآلة التي يحدث بها البول من صاحب اسر البول يسمى بأنابيل وغيرهما من آلات أصحاب الحيل والمناقضة بالمصاحبة لا يخفى مع إمكان التخلخل والتكاثف

والفسق أما اليهود فكانوا في المذاهب الباطلة في التشبيه وفي الافتراء على الأنبياء وفي تحريف التوراة قد بلغوا الغاية وأما النصارى فقد كانوا في القول بالثلاث والاب والابن والحوول والاتحاد قد بلغوا الغاية وأما المجوس فقد كانوا في القول بأثلاث إلهين ووقوع المحاربة بينهما وفي تحميل كل تكاح الامهات قد بلغوا الغاية وأما العرب فقد كانوا في عبادة الأصنام وفي الذهب والغارة قد بلغوا الغاية وكانت الدنيا مملوءة من هذه الأباطيل فلما بعث الله عز وجل محمدا صلى الله عليه وسلم وقام يدعو الناس إلى الدين الحق انقلبت الدنيا من الباطل إلى الحق ومن الكذب إلى الصدق ومن الظلمة إلى النور وبطلت هذه الكفريات وزالت هذه الجهالات في أكثر بلاد العالم وفي وسط المعمورة وانطلقت الآلة بتوجيه الله تعالى

الزمان لذاتها بل للعائق لكن ذلك معلوم الفساد (١) (مسألة) الأجسام متناهية خلافاً لله تعالى
 أنا إذا فرضنا خطأ غير متناه وفرضنا خطأ آخر متناهياً موازاً بالاول فأما إذا مال المتناهي عن الموازاة
 الى المسامته فلا بد من نقطة هي أول نقطة المسامته لكن ذلك محال اذ لا نقطة الا وفوقها أخرى فتكون
 المسامته مع القوقانية قبل المسامته مع التختانية فلان فرض خط غير متناهية يقضى الى هذا المحال
 (٢) احتج الخدم بأن الاجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها باسرها اما ان يتميز فيه جانب عن

(١) أقول المسألة التي أوردناها هنا تستعمل في ذني الخلاء وفي اثبات الميل أعني الاعتماد فيقولون الحركة
 في الخلاء تقع في زمان لا محالة وفي المسألة في زمان أطول لكون قوام الماء مفارقاً للمحرك وقوامات
 لاجسام قابلة للتزديد والتقص فاذا فرض جسم أرق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه الى قوام الماء
 نسبة الزمانين وجب أن يكون الحركة فيه في زمان مساوٍ للحركة في الخلاء فيكون وجود المفارق وعدمه
 سواء وهذا محال فاذا الخلاء ممتنع الوجود وأما في اثبات الميل فيقولون الحركة مع عدم الميل تقتضي
 زماناً مع ميل مفروض زماناً أقل من ذلك الزمان لمفارقة الميل والميل قابل لشدة وضعف فاذا فرض جسم
 يكون نسبة ميل الى الميل المفروض نسبة زمان عدم الميل الى زمان ذي الميل المفروض وكان زمان حركته
 مساوياً لزمان حركة عدم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحداً هذا خلف فاذا الجسم لا يتخلو عن ميل وهو
 المطلوب قالوا وليس لقائل أن يقول أو مع عدم الميل يقع لاني زمان والزمان يتوزع على التحركات بحسب
 رقة القوام وكثافتها أو بحسب قلة الميل وكثرت لان المتحرك يستحق زماناً لآثارها فان قطع نصف المسافة
 يكون قبل قطع تمامها هذا ما يقولون في هذا الموضع واعترض الشيخ أبو البركات عليه بأن قال لما كانت
 الحركة تستحق زماناً لآثارها كان فصل زمان الحركة على الحركة في الخلاء أو مع عدم الميل متوزعاً على الرقة
 والكثافة أو على الميل القليل والكثير ويكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا اقسام
 أو الميل مع حصة القوام أو الميل مساوياً لزمان حركة عددها وأوجب عنه بأن الحركة يستحيل أن توجد
 الا في حدها من السرعة والبطء و زمان السرعة والبطء مختلفان فالحركة وان كانت تستحق زماناً
 لذاتها لكنها من حيث هي حركة فقط يستحيل أن يعنى لها زمان فان كل زمان معنى يجب أن يكون
 قابلاً للنقصان والزيادة وحينئذ كانت مع عدم السرعة والبطء وفرضت مجردة عنها هذا خلف
 فهذا ما قيل في هذا الموضع وما في الكتاب جواب سؤال وتقرر به هكذا الحركة في الملاء الذي نسبته فيه
 الى رقة الماء اما أن يقع في زمان أولاً في زمان لكن يستحيل أن يقع في زمان لانه يستلزم كون الحركة في
 الملاء الذي هو أرق من ذلك الملاء أسرع من الحركة في الخلاء والمقاوم يجب أن يجعل الزمان أكثر وعلى هذا
 التقدير نجعله أول هذا خلف فاذا تلك الحركة تقع لاني زمان وذلك انما يمكن اذا لم يكن استحقاقها
 للزمان لذاتها بل للعائق وذلك معلوم الفساد يلزم منه ما ذكره أبو البركات رحمه الله بعبارة

(٢) أقول هذا دليل أوردته الحكماء في هذا الموضع قالوا كانت الابعاد غير متناهية لا تمتنع
 الحركة على الاستدارة اذ يجب أن ينتقل القطر الموازي لبعده غير متناه عند الحركة المستديرة من
 الموازاة الى المسامته فيكون المسامته أول ويمتنع أن يكون لها أول لما ذكره المصنف فاذا الحركة
 المستديرة على ذلك التقدير ممتنعة الوقوع لكنها موجودة فاذا البعد غير المتناهي ممتنع الوجود وفيه
 نظر لان الاسرار الواقعة في الزمان انما يكون أوائلها أن هو مبدأ ذلك الزمان كالحركة وان مبدأها
 هو الآن الذي لم يشرع التحرك في الحركة بعد وكل أن بعد ذلك الآن فان الحركة قد عبر عنها
 بوجه حين وصل اليه وذلك الجزء يقبل القسمة الى ما لانهاية لذلك مسامته الخط للخط بعد الموازاة
 فانها تقع في زمان بخلاف مسامته الخط للنقطة الواقعة في آن فمبدأ المسامته تكون أن الموازاة

وامة نارت القلوب بمعرفة
 الله تعالى ورجع الخلق
 من حب الدنيا الى حب
 المولى بقدر الامكان واذا
 كان لا معنى للنبوة الا
 تكميل الناقصين في القوة
 النظرية وفي القوة العملية
 ورايانان ما حصل من
 هذا الاثر بسبب مقدم
 محمد صلى الله عليه وسلم
 أكمل وأكثر مما ظهر
 بسبب مقدم موى
 وعيسى عليه السلام
 والاسلام علمائهم كان سيد
 الانبياء وقدوة الامة فيهم
 وهذه الطريقة عندى
 أفضل وأكمل من
 الطريقة الاولى لان هذا
 يجري مجرى برهان اللزم
 لا يجهلنا عن معنى النبوة
 فعلمنا أن معناها أنه
 شخص بلغ في الكمال في
 القوة النظرية وفي القوة
 العملية الى حيث يقدر على
 معالجة الناقص في هاتين
 القوتين وعلمنا ان محمداً
 صلى الله عليه وسلم كان
 أكمل البشر في هذا المعنى
 فوجب كونه أفضل
 الانبياء وأما الطريق
 الاول فانه يجري مجرى

جانب فيكون محال وأما أن لا يتميز فإن قيل يمكن ذلك عندما مضى الآن النبي المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز بل لا بد وأن يكون أمراً وجودياً ولا شك في أنه إما أن يكون مشار إليه فيكون مقداراً أو يكون جسماً فالخارج عن كل الأجسام جسم هذا خلف وإن لم يتميز جانب فيه عن جانب فهذه محال عن يداعة العقل لا العقل المبرج يشهد بأن الطرف الذي يلي القطب اليميني غير الذي يلي القطب الشمالي ذلك أن ذلك مكابرة في البديهيات الجواب أما المتكلمون فقد سلموا امتيازاً متميزاً خارج العالم غير متناهية وزعموا أنها أمور تقدر به غير موجودة وهذا ضعيف لأن المقدر هو الذي لا وجود له إلا في ذهنه والذي لا وجود له إلا في ذهنه إن لم يكن مطابقاً للخارج كان ذلك فرضاً كاذباً وإن كان مطابقاً لزم منه وجود الامتياز في نفس الأمر وحينئذ يعود الالتزام وأما الحكماء فأنهم أصروا على أن خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وإن الحكماء لم يميزوا التميز والوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول (١) **(مسألة ١)** العالم لا يجب أن يكون أبدياً بخلاف الفلاسفة والكرامية لأن ما لم يكن أزلياً وجب أن لا يكون أبدياً لأن لا يكون أزلياً كانت ماهيته قابلة لعدم وذلك القبول من لوازم تلك الماهية فتكون الماهية قابلة لعدم أبداً أما الفلاسفة فقد احتجوا بأمور أحدها أن المؤثر في العالم موجب بالذات فيلزم من دوامه دوام العالم وثانيها أنه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بغيره بالزمان فيكون الزمان موجوداً حاله ما فرض معدوماً هذا خلف وثالثها أن كل ما يقبل العدم فامكان عدمه حاصل قبل عدمه وذلك الامكان لا بد له من محل أي لا بد من شيء محكوم عليه بأنه الاتصاف بذلك العدم وذلك ليس هو وجود الشيء لأن الذي يمكن اتصافه بالشيء لا بد وأن يكون ثابتاً مع ذلك الشيء ووجود ذلك الشيء لا يتقرر مع عدمه فإذا فلا بد من شيء آخر يقوم مكان عدمه وذلك هو الهيولي فإذا كل ما مع عليه العدم فله هيولي فلو مع العدم على الهيولي لا ينتهي إلى هيولي أخرى لا إلى نهاية فإذا الهيولي لا يقبل العدم وقد ثبت أن الهيولي لا يتخلو عن المودة الجسمانية فإذا عدم الجسم محال (٢) احتج الكرامية لمسلمون على

وكل آن بعد ذلك الآن يكون الخط فيه مسامتته بعد أن غير من المسامتة شيء بغيره إلى ما لا نهاية وبأن من ذلك أن المحل الذي ذكره غير لازم ولا متعلق بتمام الخط ولانهاية

(١) أقول المتكلمون سلموا امتيازاً غير متناهية ولم يزعموا أنها تقدر بغير بل زعموا أن التمايز فيها تقدر بغير وذلك هو القول بالخلاء الذي شغلته الأجسام ويكون مكاناً بجزائها وأما قوله الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي الجنوبي فيقولون في جوابه أن هذا التمايز في القطبين واما وجود بيان وفي الخلاء الذي يليهما تقدر بغيره بالقياس إليهما ولو لا هما لم يكن مبين أصلاً والحكماء القائلون بأن الامكنة سطوح الماديات يقولون هذه الامكنة هي وجبة الحكم بوجودها في الخارج كاذب وما لا وجود له أصلاً لا يكون فيه امتياز أصلاً

(٢) أقول إنه استدلال على دعواه بكون العالم ممكناته وأورد من جانب الفلاسفة دلائل يرجع كلها إلى أنه واجب لغيره وليس بين أمرين منافاة يقتضي مخالفتهم ما أمافي الدليل الأول فظاهر أنه استبعاد امتناع عدمه إلى مؤثره الموجب وأما في الدليل الثاني لأن امتناع عدم الزمان المتعدي بكونه بعد وجوده وذلك لا يزول على امتناعه لأنه وأما في الدليل الثالث فلم يفرق بين الامكان الذاتي والامكان بمعنى الاستعداد فكيف ينافي الأمر والامكان الثاني يقتضي الاحتياج إلى المادة دون الأول ولم يدع أحد الخصمين ذلك لامكان وامتناع العدم بهذا المعنى ليست لادان الممكن لأنه إنما يكون عند من يقول به الاحتياج المنعدم إلى المادة السابقة فتدبر ان الدلائل التي أوردناها دلت على الامتناع بالغير وذلك

برهان الان فاما استدلال
بمحمول المبهزات على
كونه نبيا وهو يجري
مجرى الاستدلال بآثر من
آثار الشيء على وجوده
ولاشك ان برهان (الام)
أقوى من برهان (الان)
والله أعلم

(المسألة الثانية)

المتكلمون لا يقولون
طعنوا في المبهزات من
ثلاثة أوجه الأول قالوا لم
قلتم بان هذه المبهزات فعل
لله تعالى ونطقه وبيان
هذا السؤال من وجوه
أحدها ان الانسان أمان
يكون عبارة عن النفس
أو عن هذا البدن فان كان
عبارة عن النفس فلم لا
يجوز ان يقال ان نفس
ذلك الرسول كانت مخالفة
لنفس سائر الخلق
ولاجل خصوصية نفسه
قد رعى الانبياء على ما لم يأت
به غيره وان كان عبارة عن
البدن لم لا يجوز ان يقال
انه اختص بمزاج خاص
ولا وجه قدر على الاتيان
بما لم يأت به غيره الثاني
لاشك ان للدوية آثاراً
عجيبة فلم لا يجوز ان يقال

له وجوده وانه قد
بواسطته على ما لم يقدر
على غيره والثالث ان
الانبياء اقرروا بنبوت الجن
والشياطين فثبت انهم
يثبت بالدليل وجودهم
الا ان احتمال وجودهم
قائم فلم لا يجوز ان يقال ان
الجن والشياطين هي
التي انت بهذه الجبابرة
والقرائب اليس ان الناس
يقولون ان الجن تدخل في
ياطس بدن المصروع
وتتكلم فنهالم لا يجوز ان
يقال انهم يتكلمون بهذا
الطريق والناقة انما
تكلمت مع الرسول بهذا
الطريق والجذع انما نحن
بهذا الطريق وكذا
القول في البواقي الرابع
ليس ان المنجيين والصائبة
اتفقوا على ان الافلاك
والنكواكب اجزاء فاطقة
وهب انه لم يثبت ذلك
بالدليل الا ان الاحتمال
قائم فعلى هذا التقدير
لا يجوز ان يقال الفاعل
لهذه المهرات هو الافلاك
والنكواكب الخماس
ليس ان المنجيين اطبقوا
على ان اسهم السعادة اثر

وجوب ابدية العالم بان عدم العالم بعد وجوده اما ان يكون باعدام معدوم او بظهور بان ضد
او بانتفاء شرط والاقسام الثلاثة باطله فالقول بعدم العالم باطل بعد وجوده انما قلناه انه لا يجوز
ان بعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والا لكان
الوجود عين العدم بل غايته ان يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالاضد وليس هذا هو هذا
القسم بل هو القسم الثاني وان لم يكن وجوديا كان عدما محضاً فيمتنع اسناده الى المؤثر لانه لا فرق
في العقل بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم والا فيكون احد العدمين مخالفاً للثاني
فيكون لكل واحد من العدمين تفسير وثبوت فيكون العدم ثبوتياً هذا خلف وانما قلناه
لا يجوز ان بعدم حدوث الضد لوجهين احدهما ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الآخر
فلو كان انتفاء الضد الآخر معطلاً لحدث هذا الضد لزم الدور وهو محال الثاني وهو ان التضاد
حاصل في الجانبين وليس انتفاء احدهما اولى من العكس فاما ان ينتفي كل واحد منهما بالآخر
وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجوداً لا غير والمؤثر حاصل مع المؤثر فلا يحصل
العدمان مع الحاصل الوجودان معاً فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة وهو محال اولاً ينتفي
واحد بالآخر فيلزم اجتماع الضدين لا يقال الحادث اقوى من الباقي لان الحادث حال حدوثه
متعلق بالسبب والباقي ليس كذلك ولان الحادث حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم
بمخلاف الباقي ولانه يجوز ان يكون عدم الحادث أكثر فيكون اقوى لا فينجيب عن الاول باننا
ان الباقي حال بقائه متعلق بالسبب وعن الثاني اننا نقول الحادث يوجد بعدم معاً بل نقول
الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود وعن الثالث انه بناء على جواز اجتماع المثليين وهو
محال وانما قلناه انه لا يجوز ان يكون الانتفاء الشرط لان ذلك الشرط لا يكون الا العرض لان الشرط
هو الخارج عن ماهية الشيء فيكون عرضاً فيكون الجوهر محتاجاً الى العرض وكان العرض محتاجاً
الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال والجواب عن الثلاثة الاول ما تقدم في مسألة الحدوث وعن
الرابع ان نقول لا يجوز ان بعدم باعدام الفاعل قوله الاعدام اما ان يكون امراً وجودياً ولا
يكون قلنا يقتضي ان لا بعدم شيء البتة لانه يقال اذا عدم الشيء فهل يبعد امرام لا يبعد فان
لم يبعد امرام فهو لم بعدم وان يبعد فانما يبعد عدم او وجود لا جاز ان يكون عدماً لانه لا فرق
بين ان يقال لم يتجدد وبين ان يقال يبعد عدم والا فاحد العدمين يخالف الآخر وهو محال
وان كان وجودياً كان حدوثاً لوجود آخر لا عدماً للوجود الاول سلمنا فساد هذا القسم
فلم لا يجوز ان ينتفي بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث متوقف على عدم الباقي
قلنا لا ندعم فان عدنا عدم الباقي مع حلول الحادث والعلة وان امتنع انفكاكها عن المعلوم
ليكن لا حاجة بها الى المعلوم قوله في الوجه الثاني المضادة حاصلة من الجانبين قلنا لا يجوز ان
يكون الحادث اقوى لحدوثه وان كنا لا نعرف لية كون الحدوث سبباً للقوة سلمنا فساد هذا
القسم لكن لم لا يجوز ان بعدم الجسم لا انتفاء الشرط بيانه هو ان العرض لا ينفك والجوهر يمتنع الخسار
عندنا فاذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر قوله يلزم الدور قلنا لا يجوز ان يقال الجوهر
والعرض يتلازمان وان لم يكن لاحدهما حاجة الى الآخر كما في المتضادين ومعلوم العلة الواحدة فاذا
لم يوجد احد المتلازمين وجب عدم الآخر (١) (تقسيم الاجسام) الجسم اما ان يكون بسيطاً وهو الذي

لا يخالف ما دناه

(١) اقول مذهب الكرامية ان العالم محدث ممتنع انتفاءه واليه ذهب الجاحظ وقال الاشعرية وابو علي

يشابه كل واحد من اجزائه كله في تمام الماهية وأما مركب وهو الذي لا يكون كذلك أما البسيط
فأما ظني وأما عنصري أما الاجسام الفلكية فقد زعمت الفلاسفة انها لا تثقل ولا خفيفة ولا حارة
ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا يجمع الخرق والالتئام والكرون والفساد عليها واحتجوا بان الجهة
من مفسد المتحرك وتعلق الاشارة فتكون موجودة لان الشيء لا يغير فيه وهي غير متقسمة والا كان
المتحرك اذا وصل الى احد نصفيها بقي متحركا فاما ان يقال انه لا يتحرك عن الجهة فتكون
الجهة ذلك الحد لا ما وراءه او اليها فثقل لا يكون ذلك الحد من الجهة بل الجهة ما وراءه ثبت ان
الجهة حد غير متقسم ثم بينوا انه لا بد من محد ذكرى تعدد الفوق والتهت بمحيطه ومركزه ثم قالوا وهذا
المحدد غير قابل للحركة المستقيمة والا كانت الجهتان اثنى ماعنه وما اليه حاد لئلا لا يكون قابلا
لحركة المستقيمة لزم ان لا يكون ثقيل ولا خفيفا لان الثقل هو الذي يصعد عنه وذلك حركة مستقيمة

الجواني يجوز فناء العالم عقلا وقال أبو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفي من جهة
ان الله تعالى لا يحتاج الى اعراض التي يحتاج اليها والى وجودها أما القاضي أبو بكر قال في بعض
المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع ان الفاعل المختار يفي بلا واسطة وبمثله
قال محمود الخياط وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من أجناس الاعراض
فاذا لم يخلق أي نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال به منهم اذا لم يخلق
البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكمي وقال أبو الهذيل كما انه قال كن فكان يقول
أفن فيفي وقال أبو علي وأبو هاشم ان الله يخلق الفناء وهو عرض فيفي جميع الاجسام وهو لا يفي
وأبو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقيون قالوا بان فناء واحد يكفي لفناء الكل فهذه
مذاهبهم وقول المصنف في الاهداء انه باطل لانه لا فرق بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال
جعل العدم ليس بشئ وذلك ان الفرق بينهما حاصل في بدو النظر فان القول بانه لم يفعل هل حكم
بالاستمرار على ما كان وبعدهم صدور شئ عن الفاعل والقول بانه فعل العدم حكم بتعدد العدم بعد
ان لم يكن وبعده من فاعل وتمايز العدمين يكون بانتسابهما الى وجودين أو بانتساب أحدهما
دون الآخر وقوله في الجواب ان هذا يقتضي ان لا يعدم شئ البتة ليس بجواب انما هو زيادة الاشكال
وتأكيد القول من يقول الاعداد فيمكن الاطران الفسد وانتفاء الشرط وهو مذهب أكثر
المتكلمين كما ذكره وهو ان عدم الباقي مع اول الحادث وقوله ان الحادث لا يكون أقوى من
الباقي بكونه متعلق بالسبب لان الباقي حال البقاء ايضا متعلق بالسبب ليس بصحيح لان الباقي عند
قدوم المتكلمين مستغن عن السبب وأما عند القائلين بانه يحتاج الى سبب مبق لجوابهم ان
الموجود أقوى من المبق لان الابداء اعطاء الوجود الذي لا يمكن أصلا والتبعية حفظ الوجود
الحاصل وليكونه أقوى ترجع الحادث حال الحدوث لكان موجودا معدوما معا وهو محال والباقي
لو عدم بسبب حادث ما لزم منه محال ثم الجواب بان الباقي يمنع الحادث عن ان يصير موجودا ولا
يلزم منه محال ليس بوضي فان الباقي لو كان بحيث يمنع لكان أقوى وليس كذلك والاعراض
بتجويز كون الحادث أكثر عددا من الباقي والجواب باستناع اجتماع المثلين ليس مذهب ابيه ويتم
جواب الوجه الثاني من ابطال الاهداء بطريقتين الفسد وهو ان التصادم حاصل من الجانبين على
السواء بتجويز كون الحادث أقوى اترجع الموضع المبق وأما ابطال الاعداد بسبب انتفاء
الشرط وان الشرط لا يكون الا در ضا ندهوى مجردة فان من الجائز ان يكون شرطاً هناك غير العرض
كما يكون الجوهر الذي هو المحل شرطاً في ايجاد الاعراض فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط

في القدرة على الافعال
الهيبة وليسهم الفيب أترا
في القدرة على الاخبار
عن الفيوب فعل تقدير
أن يكون الذي قاله حقا
لا يجوز ان يقال انه اتفق
لهم في سبب السعادة وفي
سبب الفيب قوة عظيمة
ولاجل ذلك القوة قدروا
على الاتيان بالافعال
الغريبة وبالاخبار عن
الفيوب السادس ليس
ان المتجهين أطبقوا على
ان القرائات في هذه
الاجواب آثارا عظيمة فلم لا
يجوز ان تكون المعجزات
من هذه الاجواب السابع
ليس ان المتجهين أطبقوا
على ان السكوا كالثانية
آثارا عظيمة بالغة بحجية
في السعادة والخوسة فلم
لا يجوز ان تكون أحوالهم
من هذه الاجواب الثامن
ليس ان الفلاسفة أطبقوا
على تأثير العقول
والنفوس فلم لا يجوز ان
يكون موجود هذه
المعجزات هو هذه العقول
والنفوس التاسع ليس
ان محمدا وماتر الانبياء
عليهم الصلاة والسلام

أمر وأبان هذا القرآن
وسائر الكتب انما وصفت
اليهم بواسطة الملك فنقول
قبل الدليل يلزم ان يكون
ذلك الملك غير معصوم بل
يكون آتيا بالفعل القبيح
الا ان شهادة الانبياء علمنا
كون ذلك الملك معصوما
وعلى هذا تتوقف صحة نبوة
الانبياء على صحة الملك
وتتوقف صحة الملك على صحة
نبوتهم وذلك دور وهو باطل
والعالم بالنس ان الانبياء
اتفقوا على اثبات روح
موصوف بالثبوت في غاية
القوة والشدة وهو ليس
فلم لا يجوز ان يكون الذي
اعانه على تلك الاعمال هو
ابليس ولا يقال ان محمد
صلى الله عليه وسلم لم دينه لعن
ابليس فكيف يعينه
ابليس لانا نقول ان المكابر
الخطيئ قد يرضى بشتم
نفسه ليتوصل به الى
ترويع خبيثه فهذه
احتمالات عشرة في
بيان انه لم يثبت بالدليل ان
فاعل المعجزات هو الله
تعالى المقام الثاني ان سلمنا
ان فاعلها هو الله تعالى فلم
قلتم انه تعالى فاعلها لاجل

وليقبل الخلق والاشياء لان ذلك حركة مستقيمة واذا لم يقبل الخلق كان بسيط لان كل مركب
قابل للتحلل وكل بسيط فكل جزء يفرض فيه يمكن ان يحصل على الوضع الذي حصل عليه الجزء
الاخر وكل ما كان كذلك كان قابلا للحركة وكل ما كان كذلك ففيه ميل بحركته وكل ما كان كذلك
فهو متحرك بالاستدارة فحركة ما يست بطبيعية والالتصرك بالطبيع هما منه بحركه بالطبيع فيكون
الطبيعة الواحدة طالبة لشيء واحد وهاربة عنه وهو محال ولا تفرقة لان القدر ما يكون على
خلاف الطبع وهناك لا طبع فلا تفرقة لثلاث الحركات ارادية فالسما حيوان متحرك بالارادة والجواب
عن هذه الكلمات مستقيم في كتب الكلامية والحكمة (١) اما العناصر فزعموا ان الارض
محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار وانما كرات متطويرة بعضها من البهائم والامم وزعموا ان

لاجوهر او لا عرضا بل امر اعدى وقدم بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الامر يقتضي انعدام
المشروط وبيان المصنف كون العرض شرطيا في الاعداد بان العرض لا يبقى والجوهر ممنوع الخلو
عنه فانه عدم بانه دامه ليس ما يفيد مع هؤلاء الخصوم لان الكراميين لا يقولون بذلك كالمعتزلة
واما الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور يكون اذا كان المحتاج محتاجا
الى المحتاج فيما يحتاج فيه اليه وهذا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض لا يعينه لا الى
عرض معين والعرض المعين محتاج الى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب المصنف بتجوز التلازم
من غير احتياج لاحدهما الى الآخر ليس بعينه فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم
وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى عين الآخر محال لكونه من غير احتياج احدهما الى
الآخر والى ما يتعلق بالآخر ليس بمقول فان ذلك يكون مصاحبة عامة وهي لا تقتضي امتناع
الانفكاك وابراد المثال بالمتضاد بين على الوجه المشهور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما
محتاجة في الوجود الى ذات الآخر لا الى اضافته ومعلولا على واحدة محتاج كل واحد منهما الى
آخر ليس فيه اعدام الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور واما قوله في الانتقال بالجواب الى الجواب
عن الثلاثة الاولى ما تقدم في مسألة الحدوث فتملك الثلاثة هي التي ارددها من جانب الفلاسفة
وهو كون المؤثر موجبا وامتناع عدم الزمان به وجوده واحدة بايجوز عدمه الى مادة قبل عدمه
وقدم الكلام فيها

(١) أقول ان ابن الفلاسفة ثبوت الجهات ومحددوها على القول بانهما الابداد وقالوا ان كانت
الابعاد متناهية فالاشارة الحسية لا يمكن ان تذهب الى غير النهاية ولا المتحرك القاصد جهة ولو جوب
كون المشار اليه بالحس موجودا تكون الجهة وجوده وكل موجود قابل للاشارة فاما ان يكون
جسما او جسمانيا ولا يجوز ان تكون الجهة جسمانا لان كل جسم قابل للتجزئة ولا شيء من الجهة
يقابل لها ما ذكره فاذا الجهة جسمانية غير قابلة للتقسمة وكل جهة تشتمل على مأخذين ضروريين
والجسم الذي تحدده الجهة لا يجوز ان يركب من اجزاء مختلفة لكونها مختلفة الجهات ووجوب
كون الجهات متقدمة على اجزائها انما عليها فاذا لم يكن بسيطا في نفسه متشابهة في شكله ولا
يتشابه في الشكل غير الحركة فاذا الحركة ولا يمكن ان يحددها هو خارج عنه لاحتياجه في التعلق
بما هو خارج عنه الى الجهة المتقدمة عليها فاذا تحددها هو داخل فيه ولا يتميز فيما هو داخل فيه باعتبار
الجهة الا بالاركان او بالهيكل فاذا يحدد به جهتان هما مأخذا امتدادا واحدا غير وجهي العلو
والسفل وما هو اجمالا يكون متميزا بالطبع بل ان كان فيها امتياز كان بالعرض كاليمين والشمال
وبساطة المحدد يمكن ان يبين مما قلنا وان كان بيانها بامتناع الخلق عليه ايضا يمكن كما ذكره

الحركة مستندة فالجزم الملاصق للفلك يجب أن يكون في غاية العفونة والطفافة وهو النار والذي يكون في غاية البعد يجب أن يكون في غاية البرودة والكثافة وهو الأرض والذي يلاصق النار وهو الهواء يكون تاليفاً في الطافة والذي يلاصق الأرض يتلوها في الكثافة فهذا هو الوصف المحكم في ترتيب العناصر الآن هذا الكلام يقتضي أن يكون الأرض أبرد من الهواء وهو على خلاف قولهم وإن يكون النار في غاية الرطوبة لأن الرطوبة عندهم مفسرة بسهولة القبول للأشكال لا بسهولة الانصاف بالتهييز والالتماس الهواء رطباً (١) ثم زعموا أن هذه الأربعة قابلة للكون والفساد لأن النار عند انطفائهم تنقلب هواءاً والهواء إذا برد صار ماءً ولذلك تجمع قطرات الماء في طرف الكوز المبرد بالجليد والماء ينقلب أرضاً كما يفعله أصحاب الأكسير (٢) وأما المركبات فزعموا أن هذه العناصر إذا اختلطت اندكست صورة كل واحد منها بصورة كيفية الأخر فيحصل كيفية متوسطة هي المزاج والمتكاملون قالوا العلة مقاومة له لول فإذا كان الكاسر صورة كل واحد منهما صورة الآخر فإن حصل الانكسار اندفعة واحدة لزم حصول الكاسرين في ذلك الزمان فيكون كل واحد من تين الكيفيتين في ذلك الآن منكسراً وغيره منكسر هذا خلف وإن لم يوجد ماء فهو محال لأن الماء لول يعود غالباً لا يقال الكاسر هو الصورة المقومة وهي باقية من غير انكسار والمنكسر هو الكيفية وهي قابلة للاشتداد والاضعف لأننا نقول الصورة لتمامها كبرياء الكيفية القائضة فيه ودفعه ذاتها فتمام القول في الجواهر الجسمية (٣) (الجواهر الربانية) وفي التي

وأما بيان وجوب الحركة في الله مدد فلا يتأني إلا بقدمتين أحدهما أن الجسم لا يخضع لغير ميل وثانيهما أن الجسم البسيط يمتنع أن يكون فيه ميلان مختلفي الجهة ويمتنع أن يتحرك الله في حركة غير المستديرة فإذا قيل فيها ميل مستدير ولا عائق لها الآن الله تعالى في الحركة يجب أن يكون ذا ميل في جهة مخالفة لجهة ميل المتحرك وليس هناك جهة أخرى وكل ميل بلا عائق يقتضي حركة فإذا الهدد متحرك على الاستدارة فهذه قدمات لابد منها في بيان ما قصدناه وعلى ما قصدناه

(١) أقول الحكماء لا يزعمون أن حرارة النار مقتضاة حركتها الفلك بل انما قالوا انها مقتضاة صورتها وهي ذاتية وما يفيد الفلك يكون غريباً وانما نقل ذلك عن قول الكبير يرى وأمثاله وقد ذكر ابن سينا ذلك نقله عنه وقال أنه كان شديداً في الذنب وكذلك أقول في تعليل برودة الأرض وكثافتها بعد هاتين الفلك وأما قوله هذا الكلام يقتضي أن تكون الأرض أبرد من الماء وهو على خلاف قولهم أيضاً فيه نظر فانهم لم يعلموا البرد بالبعد عن الفلك ولم يقولوا بأن الأرض ليست أبرد من الماء انما قالوا الماء أبرد عن الأرض وحيث قالوا الكثافة مقتضاة البرودة حكموا بأن الأرض أبرد في نفسها لكونها أكثف وثقله الاحساس به المدم نفوذها في المسام لكثافتها أيضاً وأما الرطوبة فإن كانت مفسرة بسهولة قبول الأشكال كان النقص بالنار وارداً عليهم وإن كانت سهولة القبول محولة عليهم فلا لأن المحمول ربما يكرن أعم والحق أن النار محفوفة وليس يباين بالله في التمايل في الموجود في الماء

(٢) أقول عبارة ابن سينا كذا وقد يحمل الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً سائلة يعرف ذلك أصحاب الحيل كما قد يجد مياهاً جارية تشرب بهارة صلبة والظاهر فيه أن أصحاب الأكسير يحملون الأجسام الصلبة مياهاً وأما كونه تنفعا للطبيعة وإن كثيراً من مياه اليمون يتعقد بهارة صلبة

(٣) أقول المتكلمون لا يقولون بوجوب مقارنة المائل للمائل لا يقوم قلب منهم فإن الاشاعة

التصديق وتقر برهوه
اللائس مذهبين أحدهما
أن أعمال الله تعالى
وأحكامه غير ملزمة بشئ
من الأغراض والدواعي
والثاني أن أفعاله موقوفة
على الدواعي لما الأول فهو
قول أهل السنة فعلى هذا
التقدير يمتنع أن يقال أنه
تعالى يفعل شيئاً لأجل شئ
فكيف يقال مع هذا
المذهب أنه يفعل المعجزات
لأجل التصديق وأما
الثاني وعدوه من يقول
أنه لا يفعل شيئاً لله تعالى
من الدواعي فعلى هذا
القول كيف عرفت أنه
لاداعي لله تعالى إلى خلق
هذه المعجزات إلا تصديق
هذا المدعى وبيان من
وجوه أحدها أن العالم
محدث هذه الأمور المعتادة
قد كانت في أول حدوثها
غير معتادة فله تعالى
فعل هذه المعجزات لتصغير
ابتداء عبادته والثاني لعله
بعد تكرار عبادته مطاولة
لأن فلك البروج يتم
دورته في كل ستة وثلاثين
ألف سنة مرة واحدة
وعلى هذا فتكون عبادته

يصل الى النقطة المعينة في كل ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة فهذا وان كان لا يحصل الا في هذه المدة الطويلة الا انه عادة والثالث انه تعالى خلق هذا المعجز معجزة لنبي آخر في طرف من أطراف العالم أو كرامة لولي أو معجزة ملك من الملائكة في السموات أو معجزة أو كرامة لواحد من الخلق الساكنين في الهواء أو في البحار وكل ذلك محتمل الرابع انه تعالى أظهر هذه المعجزة على هذا المدي مع كونه كاذبا حتى تشبه الشبهة وتقوى البلية ثم ان المكلف ان احتريزه مع قوة الذب فانه يستحق الثواب العظيم وهذا هو الذي ذكرناه في حسن انزال المتشابهات فثبت ان على كل هذه التقديرات لا تدل المعجزة على صدق المدي ثم انفتح هذا الفصل بسؤال آخر فنقول الفعل اما ان يتوقف على المدي أولا يتوقف فان كان الاول فحينئذ يتوقف صدور الفعل من العبد

لا تكون متميزة ولا حالة في المقهر وقد عرفت ان الفلاسفة هم القائلون بها وعرفت اقسامها فنقول اما الحيولي وقد سبق لكلام فيها واما الارواح البشرية فسيأتي القول فيها ان شاء الله تعالى واما النفوس السماوية والعقول فهي الملائكة وقد تكلمنا على أدلتهم في اثباتها (١) (والقول في الملائكة والجن والشياطين) قال المتكلمون انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة والفلاسفة وأوائل المعتزلة انكروا ذلك لانها ان كانت لطيفة بمنزلة الهواء وجب ان لا يكون لها قوة على شيء من الافعال وان يفسد تراكمها في سبب وان كانت كثيفة وجب ان نشاهد لها والالجاز ان يكون بصغر تنجبال ولا تراها والجواب لم لا يجوز ان تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام سلمنا انها كثيفة لكن بينا ان ابصار الكيف عند الحضور غير واجب واما الفلاسفة فقد زعموا انها لا متميزة ولا قائمة بالمميز ثم اختلفوا قالوا اكثر ون قالوا انها ملهيات مخالفة بالنوع للارواح البشرية ومنهم من يقول الارواح البشرية التي كانت ابدانها ان كانت شريفة كانت شديدة الانجذاب الى ما يشاء كاهام النفوس البشرية فتتعلق ضربا من التعلق بابدانها وتصاحبها على افعال اشرف ذلك هو الشيطان وان كانت خسيسة كان الامر بالعكس (٢) (خاتمة في احكام الموجودات) والنظر من وجهين النظر الاول في الوحدة والكمرة (مسئلة) كل موجودين فلا بد وان يكون متباينين بنفسه ثم المتكلمون أنكروا كون التعيين أمرا تبوتيا واحتجوا بما مور الاول انه لو كان التعيين أمرا تبوتيا لكان سارا بالسائر التعيينات في الماهية الماهية بالتعيين وهذا كل واحد منهما من صاحبه بخسومية فيلزم ان يكون للتعين نوعان آخر الى غير النهاية الثاني وهو ان التعيين لو كان أمرا تبوتيا لاسمح بالانضمام الى الماهية بمسود جرد الماهية لكان الماهية لا توجد الابدان التعيين فان كان هذا التعيين هو الاول لزم الدور وان كان غيره كان الثاني الواحد مينا متعين وهو محال الثالث وهو ان التعيين اذا كان أمرا مضافا لماهية استلزم ان يكون الوجود

يقولون لا مؤثر الا الله وان كان خصما بهم يلزم منهم القول به في وجود صفات الله تعالى وأكثر القائلين بالله والمحلل لا يقولون بالمقارنة لقولهم ان ذلك يقتضي محالا وهو تفصيل الحاصل اما الحكماء فيقولون بذلك وهذا يكون قولهم الكاسر هو الصورة والمنكسر هو الكيفية بان الصورة تنكسر بواسطة الكيفية فيعود المحذور صحيح فانه اذا كانت الصورة موجودة مع الكيفية كالمجموعه محالا هكن ان يكون كاسرا ومنكسورا في حالة واحدة كالممكن في الكيفيتين والحق ان الكاسر هو الكيفية والمنكسر هو محالها وذلك يحصل التوسط بين الماء الحار والبارد واذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما ولا يلزم منه محال

(١) أقول بان القائلين بالجواهر التي لا تكون متميزة ولا حالة فيه هم الفلاسفة فيه نظر لان ابا القاسم البلخي من المعتزلة وأتباعه ذكروا ان الروح الانساني جوهر ليس له صفة التميز وابرار الحيولي هنا على انها من الجواهر الروحانية ليس يرضى عند القائلين بها واما النفوس السماوية والعقول فلم يتكلم عليهم في هذا الكتاب مما يدل على اثباتها نعم أو رد حكايات الجرمانية فيها فقط وقد كررنا عند قسمه الجواهر على رأي الفلاسفة بما عايناه فقط

(٢) أقول نقول عن المعتزلة أنهم قالوا الملائكة والجن والشياطين مقدون في النوع ومختلفون باختلاف أفعالهم أما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة وأما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين وأما الذين يفعلون تارة هذا وتارة ذلك فهم الجن ولذلك عد ابلوس تارة من الملائكة وتارة من الجن وماتله المصنف ظاهر

القائم بأحد هما والوجود القائم بالآخر لا سبغالة قيام الصفة الواحدة بمجاين بل يكون وجود
أحدهما غير وجود الآخر فيكون الشيء الواحد ليس بواحد بل اثنين ثم الكلام فيه ما كافي
الاول ولا شيء من الواحد ليس بواحد بل أمر غير متناهية واحتج القائلون بكون التعيين أمرا ثبوتيا
زائدا بان هذا الانسان يشارك الانسان الآخر في كونه انسانا ويخالفه في هو يتبه فهو يتبه مغايرة
للانسانية وتلك الهوية صفة ثبوتية لان هذا الانسان موجود والمفهوم من هذا جزء المفهوم من هذا
الانسان وجزء الموجود وجود قائم لهوم من هذا موجود (١) **مسئلة** القيران اما ان يكونا مثلين أو
مختلفين والمختلفان اما أن يكونا ضددين وهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما
كالسواد والبياض واما أن لا يكونا كذلك كالسواد والحركة واختلاف المتكلمون في الغيرين
فالمعتزلة قالوا الشيطان وأصحابنا قالوا هما اللذان يمكن أن يشارك أحدهما الآخر اما يمكن أو بزمان
أو وجود و عدم والخلاف لفظي محض أما المثلان فمختلفان في الذات بشر كان في الصفات
لذاتيه أو انهما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر أو بسبب مسده وهذه العبارات مختلفة
لان الاشتراك مرادف للمثال والقيام مقام الآخر لفظ مسده حقيقة التماثل فيكون
ذلك تعريفا للشيء بنفسه والحق ان هذه الماهيات متصورة تصورا أوليا لان كل واحد يعلم
بالضمر و رة ان المواد بمثابة السواد ويخالف البياض وتصورا ماثلة والمخالفة جزء ماهية هذا
التصديق و جزء البديهي أولى أن يكون بديهي (٢) **مسئلة** يستحيل الجمع بين المثلين ههنا
وعند الفلاسفة خلافا للمعتزلة لئلا يتقديرا لاجتماع لا يجمع بالامتياز بالذاتيات والاقوازم والالما
كانا مثلين ولا بالعرض لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية فلا يكون
كونه عارضا لأحدهما أولى من كونه عارضا للآخر فيكون عارضا لكل واحد منهما وحينئذ لا يبقى
الامتياز بينهما البتة فيكون الاثنان واحدا وهو محال احتج الخصم بان حكم الشيء حكم مثله فاذا

(١) أقول الجهة الاولى أوردها المتكلمين انما يتوجه على تقدير ثبوت تعيين كل يشترك فيه
لتعينات ولو كان كذلك لكان ماهية التعيين مشتركة فيهما فلم يكن تعينا والمراد ههنا من التعيين
ماهية المغايرة بين المثلين وهو لا يكون مشتركة فيهما وانما يقال على افراد التعينات التعيين أو ما به
المغايرة قولنا عرضيا و صار كل واحد منهما ماهيا غير الآخر بنفسه بتعيين آخر فلا يلزم من ذلك أن يكون
للتعيين تعين والجهة الثانية القائمة بان التعيين لو كان ثبوتيا لاستحال انضمامه الى الماهية الابد
وجود الماهية فليس يوارد لان التعيين هو الذي يوجد الماهية بسبب انضمامه اليها ولا يلزم من ذلك
دور ولا ثبوت التعيين مرتين والجهة الثالثة القائلة بان وجود الماهية غير وجود التعيين فهو الاثنان
بل أمور غير متناهية ليس يصح لان المادية توصف بالوجود بسبب اتصافها بالتعيين وكما ان الماهية
المعينة بوجود واحد

(٢) أقول الشيطان اما ان يمكن أن يشارك أحدهما الآخر بوجه من الوجوه أولا يمكن والاول
ينقسم الى المثلين والمختلفين فاذا جعل القيران شيئين فقط سهل الانقسام الثلاثة وان جعل يمكن
المغايرة خرج منهما قسم واحد وهو الشيطان اللذان لا يمكن أن يشارك أحدهما الآخر ولا يمكن
والقسم الاول على رأي من يقول ان صفات الله لا هي هو ولا غيره يصح خروج الموصوف والصفة
عن كونها غير من على التفسير الثاني وهل هما شيان أم لانيه مختلف وقد جوز اطلاق الشيطان
عليهما بالاحسن وأبى عن ذلك أصحابه

على داعية خلقها الله تعالى
فيه وعلى هذا التقدير
فيكون فعل الله تعالى
موجبا لفعل العبد
وقايل السبب فاعل
السبب فافعال العباد مخلوقة
لله تعالى ومراد به وعلى
هذا التقدير يكون خالق
كل القبايع هو الله تعالى
فكيف يمتنع منه خلق
المعيزة على يد الكاذب
وان كان الثاني وهو ان
الفعل لا يتوقف على
الداعي فحينئذ يصح من
الله تعالى ان يخلق هذه
المعيزة لا لغرض أصلا
وحينئذ يخرج المعيزة عن
كونها دليلا على الصدق
المقام الثالث ان سلما ان
الله تعالى فعلها لا جعل
تصديق المدعى فلم قلتم بان
كل من صدقه الله تعالى
فهو صادق وهذا انما
يتم اذا ثبت ان الكذب
على الله تعالى محال فاذا
نفتم المسسـن والقبح في
افعال الله تعالى فكيف
تعرفون امتناع الكذب
عليه تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا واعلم
ان الجواب حسن المقام

الاول ما بينا في باب
المسفات انه لا مؤثر الا
قدرة الله تعالى وحيد
تدخل الاحتمالات العشرة
المذكورة والمستزلة لما
قالوا بان العدم وجد فقد
بطل عايم هذا الطريق
وعن المقام الثاني والثالث
انه قد يكون الشئ جاز في
نفسه مع ان العلم الضروري
يكون حاصلا بانه لا يقع
الا ترى ان حدوث شخص
في هذه الحالة مع صفة
الشخصية جاز مع اننا
نقطع انه لم يوجد اذ رأينا
انسانا ثم فبنا عنه ثم رأينا
ثانيا جواز ان الله تعالى
أعدم لرجل الاول وأوجد
ثانيا منه في الصورة
والملققة ومع هذا الجوز
نقطع انه لم يوجد
المعنى كذلك هنا
له كثره من الاحتمالات
قائم الا انه تعالى أودع في
هقولنا علما ضروريا
وهو انما سقى اعتقدنا ان
هذه المعجزات خلقها الله
تعالى عقيب دعوى هذا
المدعى فاننا لم بالضرورة
انه تعالى لما خلقها ليدل
على تدبيره في ذلك

كانت اذات قابلة للاثر جوابه ان الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدا (١) **مسئلة**
زعم بعضهم ان الغير بين متغيران بمعنى وكذا المثلان والاضدادان والمختلفان احتجاجا بان المفهوم من
كون السواد والبياض سوادا وبيضا متغيرا للمفهوم من كونهما غير من ومختلفين وضدين
وكذلك بان التغير والاختلاف والتضاد حاصلة في غير السواد والبياض وظاهره انه ليس أمرا
سلبيا فهو أمر متبوع فيثبت ان المتغيرين متغيران بمعنى وكذا المثلان مقابلان لمعنى ثم قالوا ذلك
المعنى لا بد وان يغير غيره فغايرة لغيره معنى قائم به وهو انه لا بد وان يكون أما متلا فغيره أو غاير
له ومخالفا ومماثلته مع غيره أو مخالفة له في شئ ثم به ثم الكلام فيه كما في الاول وهو يوجب
القول بعمارة لانهاية لها فالترمو ذلك وكلامنا في هذا الباب تقدم (٢) **مسئلة** لنظر الثاني في العلة
والعلول **مسئلة** كون الشئ مؤثرا في غيره متصور تصور ابدى لا نابداية القول نعم لم
معنى قولنا قطعت اللحم وكسرت القلم والتقطيع والتكسير تأثير مخصوص فلما كان تصور التأثير
المخصوص بديها كان تصور معنى التأثير الذي هو جزؤه ماهية التأثير المخصوص اولى أن يكون بديها
(٣) **مسئلة** العدم لا يعقل ولا يعقل به لاننا جعلنا العلية والمعلولة وصفين ثبوتيين استعمال كون
العدم علة ومعلولا لاستحالة قيام المورجود بالعدم وان لم نقل به كان التأثير عبارة عن حصول
الآثر عن المؤثر وذلك يستدعي أصل الحصول وقالت الفلاسفة علة العدم عدم الوجود لان الممكن
دائر بين الوجود والعدم وكما يستدعي رجحان الوجود علة وجودية استدعي رجحان العدم
علة عدمية والجواب ان العدم في محض فيستحيل وصفه بالرجحان (٤) **مسئلة** العلول الواحد
بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علمتان مستقلتان والالكان مع كل واحد منهما واجب الوقوع

(١) أقول عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته أن يدل على عدم العلم بالتغير والحكم بان
المثلين المجتمعين لا يمتازان بالهوارض منقوض بانحراف الخطوط المجتمعة التي تسمى عند الاجتماع
نقطة واحدة في الوضع فانما انحراف الخطوط متغايرة وكوفا مستكذبة من هوارضها والحكم بان
الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدا دعوى مجردة عن بيان ومشايخ المستزلة تجوز واجمع المثلين
وقالوا العلة في كون بعض الاعراض أشد من بعض هذا اجتماع الامثال من تلك الاعراض في محمل
واحد والذين يقولون باستحالة جمع المثلين رجعا عدوها في المتضادين وحيد لا يكون قسمة المختلفين
الى المتضادين وغير المتضادين تسمية عام الى خاصين لان المثلين أيضا يدخلان في المتضادين وحيد
ينبغي أن يقسم الغيران الى المتضادين والمختلفين والمتضادين الى المثلين والى غيرها

(٢) أقول هذه القول نسويها الى قدمها المثلة وقد مر كلام القائلين بقيام الاعراض بالاعراض مرة
بعد مرة الى ما لانهاية مثل معدر وغيره والحق ان هذه الامور اعتبارات عقلية تعتبرها العقل
في أمور عقلية والعقل أن يجعل تلك الاعتبارات أمور عقلية ويعتبر فيها تلك الاعتبارات
مرة بعد أخرى ولذلك أن يقف العقل ولم يقطن التزم لذلك وهو بالمعاني

(٣) أقول هذا المعنى هو الذي يسميه الفلاسفة بالفعل والانفعال الذين أحدهما المصنف في الاعراض
التي هي وانكر وجودها وكرامها وكذا هو جودها في التماسل في كل واحد منهما

(٤) أقول العدم المطلق لا يعقل ولا يعقل به اما العدم المقيد بربا يعقل به كما يقال عدم علة الفقر
وعدم الغذاء الحيوان المصحح علة الجوع ومن ذلك الباب قوام عدم العلة علة عدم المعلول وفي قوله
وان لم يقل به يعني بكون العلية والمعلولة وصفين ثبوتيين كان التأثير عبارة عن حصول الآثر ووقع
نفاذ لان التأثير حصول أثر غير مؤثر بشرط كونهما موجودين في الخارج أو مطلقا والكلام في

فيمنع استناده الى الآخر فيستغن بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وهو محال (١) **مسئلة**
 العلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بهاتين مختلفتين خلافا لكثيرا مما ينالنا ان السواد والابيض
 مع اختلافهما يشتركان في المخالفة والمضادة احتجوا بان افتقار العلول الى العلة المعينة ان كان
 لماهية أو شيء من لوازمها أو جب في كل ما يساوي ذلك العلول أن يفتقر الى مثل تلك العلة وان لم
 يكن شيء من لوازم تلك الماهية كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة والغنى عن الشيء يستحيل
 تعليله والجواب أن العلول لماهية مفتقرة الى مطلق العلة وتعين العلة انما جاء من جانب
 العلة لا من جانب العلول (٢) **مسئلة** العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من علول واحد
 عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة لنا أن الجسمية تقتضي الحصول في المكان وقبول الأعراض
 احتجوا بان مفهوم كونه مصدر الاحد العلولين غير مفهوم كونه مصدر الاخرى فانه هو مان
 المتغير ان كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر مفردا بل يكون مركبا وان كانا خارجين
 كما ما علولين فيكون الكلام في كيفية مصدرهما عنه كالكلام في الاول فيغضى الى التسلسل
 وان كان أحدهما داخلا والاخر خارجا كانت الماهية مركبة لان الداخل هو جزء الماهية
 وماله جزء كان مركبا وكان العلول أيضا واحدا لان الداخل لا يكون مع علولا والجواب ان مؤثرية
 الشيء في الشيء ليست صفة ثبوتية على ما بيناه واذا كان كذلك بطل أن يقال انه جزء الماهية أو خارج
 عنها (٣) والذي يدل عليه وهو أن مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها
 محاذية للنقطة الأخرى ولم يلزم من تغاير هذه المفاهيم كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون
 الالف ليس (ب) مغاير لمفهوم ليس (ج) ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية
 فكذا ههنا (٤) **مسئلة** العلة العقلية يجوز أن يتوقف ايجابها الاثر على شرط منفصل خلافا

وجودها الخارجى وهو لم يرد في البيان غير تبديل لفظ العلية بالتأثير قوله وذلك يستدعى أصل
 الحصول يقال عليه يستدعى الحصول الخارجى او كان التأثير ايجادا أما اذا كان أعم من اليجاد فلم
 يستدعه قوله المعدوم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان الجواب ان الممكن الذى لا يعتبر به وجود
 ولا عدم ليس بنفي محض وبتساوى نسبه في الطرفين يحتاج في ثبوت كل واحد منهما الى مرجع
 عتلا وهو مرادهم من العلية

(١) أقول هذا صحيح اذا كان المراد من الاجتماع والاستقبال كون كل واحد من علتين تاما وبالفعول
 أى مشتملا هذا على العلل الاربعة وشرايطها

(٢) أقول الحاصل ان العلول مفتقرة الى ما يشترك فيها العلل من حيث هي عال لا الى خصوصياتها

(٣) أقول الاشعرية قالوا الصفة الواحدة لا تقتضى أكثر من حكم واحد اما الذات الواحدة فلم
 يقولوا ذلك فيه اذ لم يقولوا بعلية ما عدا الضارب والمعتزلة والاسفة قالوا بذلك في القوت أيضا
 وصاحب الكتاب خالف الكل والحصول في المكان وجودى ومعلول للجسمية من باب التأثير
 وقبول الأعراض ليس بوجودى عنده وان كان وجوديا لكنه من باب التأثير وهم لا يمنعون كون
 العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها متفعلة فليس هذا الدليل صحيح ودليلهم غير مبنى على
 كون المؤثرية ثبوتية بل مفهومه ان مؤثرية المؤثر الواحد فى أثر لا يكون من جهة مؤثرية في
 غير ذلك الاثر ثم الجهتان اما داخلتان أو غير داخلتان الى آخره

(٤) أقول الاضافة والسلب لا يقعان فى شيء واحد وعندهم ان العلة الواحدة لا يصدر عنها شيان
 من حيث انها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين بقباهما قبالان عنها فلا يتوجه النقص بالاضافة

القائل ألا ترى ان قوم
 موسى لما أنكروا نبوته
 فأنه تعالى ظلل الجبل
 عليهم فكلما هموا بالمخالفة
 قرب الجبل منهم وصار
 بحيث يقع عليهم وكما
 هموا بالطاعة والامان
 تباعد الجبل عنهم فكل
 من انصف علم ان كل
 من رأى هذه الحالة علم
 بالضرورة ان ذلك يدل
 على التصديق فهذا هو
 الجواب المعتمد فى هذا
 الباب ومتى ضمنت الى
 هذه الطريقة ما نرى رناه
 فى الطريقة الثانية بلغ
 المجموع مبلغا كافيا
 فى اثبات المطلوب

المسئلة الثالثة

فى ان الانبياء أفضل من
 الاولياء ويدل عليه النقل
 والعقل اما النقل فقوله
 عليه السلام فى أبى بكر
 رضى الله عنه والله ما
 طلعت الشمس ولا غربت
 بعد النبيين أفضل من أبى
 بكر فهذا يدل على ان أبى
 بكر رضى الله عنه أفضل
 من كل من ليس بنبي وانه
 دون كل من كان نبيا
 وهذا يقتضى ان تكون

الانبياء افضل وأرجح حالا
من غيرهم وأما العقل فهو
ان الولد هو الكامل في
ذاته فقط والنبي هو الذي
يكون كاملا وكلا
ومعلوم ان الثاني افضل
من الاول فان ادعى بعض
الجهلة اني كملت طائفة
من الناقصين فليمنظروني
ان اصحابي أكثر عددا
وفضيلة أم اصحاب محمد
صلى الله عليه وسلم فان
راى قومه بالنسبة الى
قوم محمد صلى الله عليه وسلم
في العدد والفضل - ملة
كالقطرة بالنسبة الى البحر
علم حينئذ انه عدم بالنسبة
اليه

المسئلة الرابعة

المختار عنه - يدى ان الملك
افضل من البشر ويدل
عليه وجوه أحدها انه
تعالى لما أراد ان يقرر
عند الخلق عظمته استدل
بكونه إلها للسموات
والارض وما بينهما فقال
في سورة همز السموات
والارض وما بينهما الرحمن
لا يملكون منه خطابا ثم
انه لما أراد الزيادة في تقرير
هذا المعنى قال بعده يوم

لا يصحابنا ان الجوهر يوجب قبول الاعراض باسرها لكان صحة كل عرض مشروط بانتفاء
ضده من المحل (١) **مسئلة** في العلة العقلية يجوز ان تكون مركبة عندنا خلافا لاصحابنا ان العلم
بكل واحد من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجة وكذا كل واحد من
أحاد العشرة لا يوجب صفة العشرية ومجموع تلك الأحاد يوجب العشرية واحتجوا عليه بان واحدا
لما يوجب فالمجموع لا يوجب أيضا لان الماهية باقية كما كانت والجواب النقص وبالله التوفيق (٢)

الركن الثالث في الالهيات والمنظري الذات والصفات والافعال والاسماء

(القسم الاول في الذات)

قد عرفت ان العالم اما جواهر واما اعراض وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع اما بامكانه
أوحده فانه ذو وجوه أربعة الاول الاستدلال بحدوث الاجسام وهو طريقه الخليل عليه السلام في
قوله لا أحب الآفان وتحريره ان العالم محدث وكل محدث فله محدث الاول تقدم وأما الثاني فالدليل
عليه ان المحدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر اما ان المحدث ممكن فلان المحدث هو الذي كان معدوما ثم صار
موجودا وما هذا شأنه كانت ماهيته قابلة للعدم والوجود ولا معنى للممكن الا هذا واما ان الممكن لا بد له
من مؤثر فقد تقدم (٣) فان قيل الكلام على هذه المقدمات قد تقدم الاعلى قولنا ان كل محدث ممكن
(قوله) المحدث كان معدوما ثم صار موجودا فيكون قابلا للعدم والوجود لا محالة قلنا من مذهبكم
ان الله - دوم ليس بشئ لا عين ولا ذات بل كان نفيا محضنا واذا كان كذلك استحال الحكم عليه
بالقبول والاقبول سلما صحة الحكم عليه لكن لم لا يجوز ان يقال انها عين كانت معدومة كانت
واجبة الله - دم لا يمتنع في زمان وجودها صارت واجبة الوجود لغيرها فقرر ان الشئ بشرط كونه
مستوقا بالعدم لا يجوز في العقل فرض تقدمه لا الى الاول والالزم صحة كون الشئ مع كونه مستوقا
بالعدم اذ لما وذلك محال فاذا لمحة وجوده بداية قبل تلك المصلحة كان محتتما لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته
واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال كان محتتما لذاته ثم انقلب واجبا لذاته والجواب ان قولنا الممكن قابل
لوجوده والعدم لانه في تلك الماهية متغيرة حالة الوجود والعدم بل نفى به أن الماهية لا يمتنع
في العقل بقاؤها كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها (قوله) لم لا يجوز ان تكون الماهية محتتمة

والسلب عليهم

(١) أقول نفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول ومشتبهوا يقولون بالمعاني الموجبة
لاحكام في محالها وهي عندهم على تلك الاحكام واجبا لها لا يتوقف على شرط والجوهرية عندهم
ليست من المعاني ولا يرد عليهم بها نقض بل المعاني عندهم محسوسة وذلك ان الصفات عندهم اما
صفات نفسية واما صفات معنوية أما النفسية فهي ما يلزم نفس الموصوف ويبقى معها ما بقيت
كالهيزل الجوهر والمعنوية ما تكون معللة بمعنى كالعالمية المعللة بالعلم والعلم عندهم معنى هو علة له يكون
محله عالما ومخالفة صاحب الكتاب اياهم من غير تعرض لموضع الخلاف

(٢) أقول قد مر ان الاشاعرة لا يقولون بعلة العلم بالمقدمات العلم بالنتيجة بل يقولون ان الله يخلق
العلم بالنتيجة على سبيل اجراء العادة وكل ما يورده الله - منف في هذا الموضع مثالا للعلة ليس عندهم
علة وأما مجموع الأحاد فهو نفس العشرة والعال عندهم المعاني المذكورة وليس شيء منها مركب فاذا
هذا الخلاف يرجع الى اللفظ

(٣) أقول المتأخرون من المتكلمين يقولون الحكم بان كل محدث فلا بد له من محدث بديهي غير
محتاج الى الاستدلال بامكانه على احتياجه الى المحدث

لذاتها في وقت ثم تنقلب واجبة لذاتها في وقت آخر قلنا هب ان الامر كذلك لكن حصول الامتناع يتوقف على حضور وقته المخصوص وحصول الوجوب يتوقف على حضور الوقت الآخر والماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوقتين لا يبقى لها الا القبول (قوله) اما يمكن الماخوذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم لجهة وجوده اول قلنا لا نسلم والالزام ان يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الوقت بالمهظة يوجب صيرورته أزليا وذلك محال بالبديهة (١) النظر الثاني الاستدلال بالامكان وتقريره ان يقيم الدلالة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد ثم يشاهد في الاجسام كثرة ممكنة وكل ممكن فله مؤثر على ما مر الطريق الثالث حدوث الاعراض مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقية ثم مضغعة ثم لحما واما فلا بد من مؤثر وليس المؤثر هو الانسان ولا أبواه ولا بد من شيء آخر لا يقال لا يجوز أن يكون المؤثر هو القوة المولدة المركوزة في النطفة لانه يقول تلك القوة اما أن يكون لها شعور واختيار في التكوين واما أن لا يكون والاول باطل والا لكانت النطفة موصوفة بكمال القدرة والحكمة وهو معلوم الفساد بالبديهة والثاني أيضا باطل لان النطفة اما أن تكون جسمًا متشابهة الاجزاء في الحقيقة واما أن لا تكون كذلك فان كان الاول لزم أن يخلق النطفة مرة لان القوة البسيطة اذا أثرت في المادة البسيطة لا بد وأن تفعل فعلًا متشابهًا وهو الكرة وهذا هو الذي عليه تعويل الفلاسفة في كرية البسائط وان كان الثاني كانت النطفة مركبة من البسائط وكل واحد من تلك البسائط يكون القائم بها قوة بسيطة وذلك يقتضي الكروية فيلزم أن تخلق النطفة مرات مضمومة بعضها الى البعض ولما بطل ذلك علمنا أن المؤثر في خلق أبدان الحيوانات والنبات مؤثر ككيم الطريق الرابع امكان الاعراض وتقريره أن نقول الاجسام متساوية في الجسمية فاختصاص كل واحد منها بما له من الصفات يكون جائزًا لان كل ما صرح على الشيء مع

(١) أقول جوابه عن اعتراضه بان المعدوم نفي محض فكيف يكون قابلاً للعدم والوجود ليس كما ينبغي فان قوله والماهية لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها معناه ان الماهية كان لها وجود جائز الاستمرار حال البقاء استمرار الوجود في الازمنة المقدرة والحقيقة وايضا معني بطلانها ان الماهية تمير نفيا محضًا وذلك غير معقول على الجواز اما عقل الماهية من غير أن يفرض معها وجود أو عدم ثم نقول ان تلك الماهية المعقولة يمكن أن يكون مع الوجود الخارجى ويمكن أن لا يكون معه وقوله لم لا يجوز أن يقال انها كانت واجبة لعدم لعلها تجوابه عن ذلك بقوله هب ان الامر كذلك لكن الامتناع متوقف على حضور وقت وكذلك الوجوب فالماهية من حيث هي لا يبقى لها الا القبول ليس من الانصاف فان السابق الى الفهم من كلامه انه نسلم الاعتراض ثم اجاب بوجه آخر وليس مراده ان الامتناع والوجوب ليسا لعين الماهية بل لحضور غيرها معها وأما القول بان جهة وجود المحدث له لذاته وقبلها كان ممتنعًا لذاته ثم انتطب بمكان لذاته فجوابه عنه بالامتناع المطلق وبيانه بانه لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تلك البداية كونه أزليا ليس أيضا سديد لما مر في مسألة الحدوث في تفسير الاول والثاني الصحيح البداية لجهة وجود المحدث يلزم من جهة حدوثه لذاته وتعيين وقت الحدوث يلحقه من خارج ليست غير الحدوث وقبل البداية له امتناع بالغير أى يمتنع لكونه قبل جهة بدايته ومع توهم عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أخرى قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورته أزليا مع ان الجهة التي له لذاته أزلية

يقوم الروح والملائكة
صفا لا يتكلمون الا من
أذن له الرحمن وقال صوابا
ولولا ان الملائكة أعظم
المخلوقات درجة والاما
مع هذا الترتيب الثاني
انه تعالى قال والمؤمنون
كل آمن بالله وملائكته
وكتبه ورسوله وهذا هو
الترتيب الصحيح لان الاله
هو الموجود الاشرف
وينالوه في درجته الملائكة ثم
ان الملك يأخذ من الكتاب
من الله تعالى ويوصله الى
الرسول وهذا يقتضى ان
يكون الترتيب هكذا
الاله والملك والكتاب
والرسول وهذا هو الترتيب
الذي كور في القرآن وهو
يدل على شرف الملك على
البشر الثالث ان الملائكة
جواهر مقدسة عن
ظلمات الشهوات
وكدورات الغضب قطعا
وطعامهم التسبيح وشرابهم
التهاويل والتقديس
وانسهم بذكر الله تعالى
وفرحهم بعبودية الله تعالى
فكيف يمكن مناسبتهم
بالموصوف بالشهوة
والغضب الرابع ان

الافلاك تجري مجرى
الابدان لا تسلك
والذكوا كب تجري مجرى
القلوب ونسبة البدن
الى البدن والقلب الى
القلب كنسبة الروح الى
الروح في الاشراف
والصفاء

المسئلة الخامسة

في اثبات وجوب عصمة
الانبياء عليهم السلام في
وقت الرسالة وبدل عليه
وجوه اربعة ان كل من
كانت نعمه الله تعالى عليه
أكثر كان صدور الذنب
منه أقيع وأغش ونعمة
الله تعالى على الانبياء
أكثر فوجب ان تكون
ذنوبهم أقيع وأغش من
ذنوب كل الامم من ان
يسخطوا من الزجر
والتوبيخ فوق ما يستحقه
جميع عصاة الامة وهذا
باطل فذلك باطل الثاني
انه لو صدر الذنب منه لكان
فاسقا ولو كان فاسقا
لوجب ان لا تقبل شهادته
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
ببنا فبينوا واذالم تقبل
شهادته في هذه الاشياء
الحقيرة فبان لا تقبل في

على مثله والامكان محوج الى المؤثر على ما تقدم (١) **مسئلة** مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو
المطلوب وان كان جاثرا لوجود افتقر الى مؤثر آخر فاما ان يدور أو يتسلسل أو ينتهي الى واجب الوجود
وهو المطلوب أما بطلان الدور فلاز الشئ اذا احتاج الى غيره كان المحتاج اليه متقدما في الوجود على
المحتاج فلما افتقر كل واحد منهما الى الآخر لكان كل واحد منهما متقدما في الوجود على الآخر فيلزم ان
يكون كل واحد منهما متقدما على الآخر في نفسه ومتقدما في نفسه متقدما في نفسه متقدما في نفسه هذا
خالف وأما بطلان التسلسل فلان مجموع تلك الامور التي لانهاية لها مفتقر الى كل واحد منها وكل واحد
منها ممكن والمفتقر الى الممكن ممكن فالمجموع ممكن وكل ممكن فله مؤثر فالمجموع له مؤثر والمؤثر اما بنفس
ذلك المجموع أو امر اداخلافه أو امر اخرجاه عنه والاول باطل لان المؤثر متقدم على الاثر ولو كان المجموع
مؤثرا في نفسه يلزم كونه متقدما على نفسه وهو محال والثاني باطل لان كل واحد من احوال ذلك المجموع
فانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته والالزم تقدم الشئ على نفسه واذالم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة
لذلك المجموع فثبت انه لا بد لذلك المجموع من علة خارجة عنه والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا
بل يكون واجبا فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها الى الواجب ومتى ثبت كونه واجبا لانه ثبت انه
أزلي قديم باق أبدي (٢) فان قيل لم لا يجوز ان يقال مدبر العالم ممكن الوجود اذ كان الوجود به أولى فلاجل

(١) أقول بعض هذا الكلام وهو الطريق الثاني خطابي وليس يدل على ان للعالم صانعا بل يدل
على احتياج كل ممكن أو حادث من اجزاء العالم الى مؤثر ولا يدل على ان الجميع محتاج الى مؤثر وذلك
لا يمكن الا بالرجوع الى الطريق الثاني وقوله ان كانت النطفة مركبة من بسائط والمؤثر غير ذي
شعور لزم ان يكون المختلف كرات مضمومة بعضها الى بعض ليس بشئ لان البسائط حال الامتزاج
لا يجب ان تقتضي ما يقتضي كل واحد منها حال الانفراد

(٢) أقول في ابطال التسلسل موضع نظر وذلك انه أثبت للمجموع الامور الغير المتناهية مؤثرا
بسبب احتياج المجموع الى آحاده وانما يجب من ذلك ان يكون للمجموع مؤثرات لانهاية لها هي
الآحاد واذالم يكن كل واحد من تلك الآحاد علة لنفسه ولا لعلته يلزم ان لا يكون علة بانفراده للمجموع
ولا يلزم ان لا يكون هو مع سائر الآحاد علة بل الحق ذلك وحيث لا يكون علل المجموع داخلة فيه ولا يلزم
من ذلك ان يكون علة للمجموع خارجة فلا يتم مطلوبه وفي قوله واذالم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن
علة لذلك المجموع نظرا لانه اذا اراد انه لم يكن علة تامسة كان محالانا ان فرضه ما مجموعه واما ان
واجب وممكن هو معلوله لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن الممكن علة لنفسه ولا لعلته ومع ذلك
يكون كل واحد منهما جزءا من علة المجموع ولا يكون لذلك المجموع علة خارجة منه وأما اثبات
امتناع ما لانهاية له في الوجود بدليل القطيقي كما قالوه في الكتب الحكمية فلا يتم والدليل هو ان
ينقض من غير المتناهي جملة متناهية ويتوهم تطبيق الباقي على المجموع قبل النقصان ويقال
لا بد من ان يكون احدي الجملتين أنقص من الاخرى بمقدار متناه فيكون الجملتان غير متناهيتين كما مر
بيانه وانما لا يتم مثل ما قلنا في الجوارث ويتم بمثل ما مر وهو ان يكون من مدبر العالم الى ما لانهاية له
جملة من العلل غير متناهية مترتبة كلها موجودات والجملتان متطابقتان في الخارج من غير احتياج الى
توهم ومتساويتان في الجانب الذي يلي العالم ومن الواجب ان يكون جملة العلل زائدة على جملة
المعولات بواحدة من العلل في الجانب الآخر الذي فرض غير متناه ويلزم من ذلك انقطاع المعولات
قبل انقطاع العلل المقتضى لتناهيها مع فرضها غير متناهيين وذلك خلف فاذن كون العلل غير
متناهية محال فالتسلسل محال

هذه الاولوية تستغنى عن المؤثر سلما ان الوجوب بالنسبة اليه كعدمه لكن لم قلت انه يقتصر الى السبب
بيانه ان علته الحاجة الى المؤثر هو الحدوث لا الامكان فاذا كان ذلك المؤثر قد عمال محتج الى المؤثر
سلما انه لا بد من سبب فلم قلت ان الدور باطل (قوله) ولان العلة قبل المعلوم فيلزم ان يكون كل
واحد منهما قبل نفسه قلنا تدعي القبلية بالزمان او بالذات او بمعنى آخر فان عنت به الاول فهو
باطل لانه لا معنى لسكون الشيء مؤثرا في الغير الا صدور الاثر عنه على ما تقدم فقبل صدور الاثر عنه
يستحيل ان يكون مؤثرا واذا كان كذلك استحال تقدم العلة على المعلوم بالزمان وان عنت به التقدم
بالذات فنقول تعني بالتقدم بالذات كونه مؤثرا فيه او تعني به امر آخر فان عنت به المؤثر كان قولك
لو كان كل واحد منهما مؤثرا في الآخر لمكان كل واحد منهما متقدما على الآخر الزا للشيء على نفسه
وان عنت به امر آخر فلا بد من بيان ماهية ذلك التقدم لئلا يمكن من اقامة الدلالة على ان الشيء يستحيل
ان يكون متقدما على نفسه بذلك المعنى سلما فساد الدور فلم قلت ان التسلسل باطل (قوله) ذلك المجموع
مفتقر الى كل واحد من تلك الاحاد قلنا لا نسلم انه يصح وصف تلك الاسباب والمسببات بانه مجموع وكل
لان هذه الالفاظ مشعرة بالانهاى فلا يصح اطلاقها الا بعد ثبوت التناهي وهو اول المسئلة
سلما انه يصح وصفها بذلك لئلا نقول ان دل ما ذكرته على فساد التسلسل فهو ما يدل على محتمه
بيانه وهو ان هذه الحوادث المحسوسة لا بد لها من مؤثر فالمؤثر فيها اما ان يكون محدثا او قديما فان
كان محدثا فالكلام فيها كالكلام في الاول فاما ان يتسلسل فيكون ذلك اعترافا بمهمة التسلسل او
ينتهي الى قديم وذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين فنقول تأشير ذلك القديم في ذلك
الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث او لا يتوقف فان لم يتوقف على شرط لزم من قدم المؤثر قدم
هذا الحادث والا لمكان نسبة صدور الاثر عن المؤثر كنسبة لا صدور عنه وان لم يقتصر صدوره عنه
الى مرجع متفصل فقد ترجع الى ما يمكن لاعتنا سبب وذلك يسد باب اثبات المانع وان افتقر لم يكن
المؤثر التام قبل حصول ذلك المتفصل المرجع مؤثرا تاما هذا خلاف واما ان يتوقف على شرط فذلك
الشرط ان كان قديما عادا الاشكال وان كان محدثا فاما ان يكون مقارنا لذلك الحادث او سابقا عليه
فان كان مقارنا فالكلام في حدوثه كالكلام في الاول فان كان شرط حدوثه هو الحادث الاول لزم الدور
وان كان شرط حدوثه حادثا آخر لزم التسلسل واما ان كان شرط حدوث ذلك الحادث حادثا سابقا
عليه فنقول حال حدوث ذلك السابق لم يكن القديم مؤثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعنده فثباته
يصير مؤثرا فيه بالفعل فتلك المؤثر به حكم حادث لا بد لها من مؤثر فان كان هو الحادث الذي عدم
الآن لزم تعليل الوجود بعدم وهو محال وان كان هو الحادث الذي حدث به لزم الدور وان كان حادثا
آخر لزم التسلسل فظهر انه لا بد من التزام التسلسل سلما بمهمة دايكم على وجود واجب الوجود لكنه
معارض بوجهين آخرين الاول ان لو فرضنا وجود واجب الوجود لمكان وجوده اما ان يكون مساويا
لوجود الممكنات واما ان لا يكون والقسم الثاني باطل لما تقدم من الدلائل على كون الوجود مفهوما
واحدا والاول ايضا باطل لان ذلك الوجود اما ان يكون عارضا لما هيته او لا يكون فان كان الاول
كان ذلك الوجود مكناوله علة فاعلم ان كانت تلك الماهية كان المعدوم علة للوجود وهو محال
وان كان غيرهما كان واجب الوجود مفتقرا في وجوده الى سبب متفصل هذا خلاف وان لم يكن ذلك
الوجود عارضا لما هيته وهو محال لانه على هذا التقدير يكون تمام حقيقته مساويا للوجود الذي هو
وصف عارض لما هيته تناوكل ما يصح على الشيء مع على مثله فيلزم ان يصح على ماهيته كل ما يصح على
وجودنا فيكون وجوده مكنوا ومحدثا وهو محال الثاني انه لو كان واجب الوجود لكان قديما

اثبات الادمان العاقبة الى
يوم القيامة كان أولى وهذا
باطل فذلك باطل الثالث
انه تعالى قال في حق محمد
صلى الله عليه وسلم
فاتبعوه لعلمكم تفلحون
وقال تعالى قل ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني
يحبيكم الله فلو انى بالمعصية
لوجب علينا بحكم هذه
المنصوص متابعتة في فعل
ذلك الذنب وهذا باطل
فذلك باطل وأما جميع
الآيات الواردة في هذا
الباب فاما ان تحمل على
ترك الافضل او ان ثبت
كونه معصية لا محالة فذلك
انما وقع قبل النبوة

المسئلة السادسة

في أن نبينا أفضل من
سائر الانبياء عليهم السلام
وبدل عليه النقل والعقل
أما النقل فهو انه تعالى
وصف الانبياء بالاصاف
الحميدة ثم قال لمحمد صلى
الله عليه وسلم اولئك الذين
هدى الله فبهداهم اقتده
امره بان يقتدى بهم
بأمرهم فيكون آتيا به
والا يكون تاركا للأمر
ومارك الامر عاص وقد

والمعقول من القديم هو الذي لازمان يفرض موجودا فيه الا وقد كان موجودا قبل تلك القبلية قبلية
 زمانية على ما تقدم بيانه في باب القديم والمحدث فيلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان وذلك محال
 لا يقال تقدم الباري تعالى على العالم بزمان مقدرا لا بزمان محقق وتفسيره ان الله تعالى تقدم على العالم
 بما لو كان هناك زمان لما كان ذلك الزمان اول لاننا نقول تقدم الباري تعالى على العالم اذا كان
 حاصل في نفس الامر محققا وذلك التقدم لا يتحقق الا بواسطة الزمان استحالة كون الزمان مقدرا بل لا بد
 وان يكون محققا والجواب قوله لم لا يجوز ان مدبر العالم جازا وجودا كن الوجود به اولى قلنا قد تقدم
 (قوله) هب انه جازا وجودا على التساوي له كن انما يحتاج الى المؤثر لو كان محدثا قلنا لا بد ان علة
 الحاجة هي الامكان فقط (قوله) ما الذي عنت بتقدم العلة على المعلول قلنا العقل مالم يفرض للمؤثر
 وجودا استحالة ان يحكم عليه بكونه مؤثرا في الغير ومرادنا من التقدم هـذا القدر (قوله) لا يمكن
 وصفه بكونه كلا ومجموعا الا اذا ثبت كونه متناهيا قلنا ما مرادنا من الكل والمجموع تلك الاسباب والمسببات
 بحيث لا يبقى واحدا منها خارجا عنها (قوله) المؤثر في حدوث الحوادث اليومية اما القديم او المحدث
 قلنا قد بينا ان المؤثر هو الصانع اقدم المختار وان المختار يصح منه ترجيح احد الجائزين على الآخر
 لا مرجح (قوله) واجب الوجود اما ان يكون وجوده عين ماهيته او غيرهما قلنا بل عين ماهيته وقد
 تقدم الجواب عن ادلتهم على أن الوجود مشترك فيه (قوله) يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان قلنا اذا
 جاز ان يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض لا بالزمان فلم لا يجوز تقدم ذات الله تعالى على العالم
 لا بالزمان (١) مسألة صانع العالم موجودا خلافا للملاحدة لعنهم الله تعالى لما لم يكن موجودا

بيننا انه ليس كذلك واذا
 أتى بجميع ما أتوا به من
 الخصال الحميدة فقد اجتمع
 فيها ما كان متفردا فيهم
 فيكون افضل منهم وأما
 العقل فهو ان دعوة
 بالتوحيد والعبادة وصلت
 الى أكثر بلاد العالم بخلاف
 سائر الانبياء عليهم السلام
 أما موسى عليه الصلاة
 والسلام فكانت دعوة
 مقصورة على بني اسرائيل
 وهم بالنسبة الى أمة محمد
 صلى الله عليه وسلم
 كالقطرة بالنسبة الى
 البحر وأما عيسى عليه
 الصلاة والسلام فالدعوة
 الحق التي جاء بها ما بقيت
 البتة وهذا الذي يقوله
 هؤلاء النصارى فهو
 الجهل المحض والكفر
 الصرف والكذب الصراح
 فظهر ان انتفاع أهل
 الدنيا بدعوة محمد صلى الله
 عليه وسلم أكمل من
 انتفاع سائر الأمم بدعوة
 سائر الانبياء عليهم السلام
 فوجب أن يكون محمد
 صلى الله عليه وسلم افضل
 من سائر الانبياء عليهم
 السلام

(١) أقول قوله في معارضته دليل ابطال التسلسل باثبات صحة ان كانت المؤثرية في الحادث اللاحق
 موقوفة على عدم الحادث السابق لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال وجوابه الصحيح ان يقال عدم
 الحادث السابق شرط به يتم المؤثر في الحادث اللاحق والعدييات يجوز ان تكون شروطا كما مر
 بيانه وقوله في الجواب عن ذلك انما بينا ان المؤثر هو الصانع القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح
 احد الجائزين على الآخر لا مرجح فيه نظرفانه لم يبين الى الآن كون المؤثر مختارا وانما يبينه فيما بعد
 بناء على حدوث العالم فان بني حدوث العالم على كونه مختارا لزم الدور واذا ادعاء ان المختار يصح
 منه ترجيح احد الجائزين لا مرجح غير مسـلم فان المختار هو الذي يكون قوله تبع الارادة وداعية لان
 يكون الفعل واقعا منه اتفاقا والداعي يكفي في الترجيح وقول القدماء ان الجامع مختار احد الفرضين
 المتساويين من غير ترجيح أحدهما على الآخر مردود فان غاية كلامهم ان الترجيح في أمثال ذلك غير
 معلوم وذلك لا يدل على انه غير موجود فان المخير هو الذي لا يترجح أحدهما على الباقيـة والتخير
 موجود قطعاً في كثير من المختارين من ان البديهة حاكمة بان الترجيح من غير مرجح محال وأما
 المعارضة الاولى لا ثبات واجب الوجود بان وجود واجب الوجود ان كان مساويا لوجود للممكنات
 لزم ان يصح عليه ما يصح على الممكنات ليس بشئ فان من فهم الفرق بين المعاني المتواطئة والمعاني
 المشككات عرف ان الوجود على الواجب وعلى غيره لا يقع بالتساوي وان كان المفهوم من الوجود
 شيئا واحداً وحيث لا يلزم منه ان يصح على الواجب ما يصح على الممكنات من غير ان يذهب الى ان
 الوجود ليس بمشترك وقوله ان كانت على الوجود ماهية الوجود كان المعدوم علة للوجود فباطل
 لان الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة وهذا هو عين مذهب الذي ذكره في سائر المواضع
 وأبطله ههنا وأما المعارضة الثانية بوجوب قدم الزمان وجوابه بان تقدم الباري على العالم كتقدم
 بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر فقد سبق ما يرد عليه والحق ان الباري تعالى ليس بزمان والزمان

لأن معدوما والمعدوم نفي محض لا خصوصية فيه ولا امتياز فلا يصلح للإلهية فان قيل لأن سلم انه لا واسطة بيانه تقدم في مسئلة الحال سلمنا لكن لم قلت انه لا يجوز أن يكون معدوما قوله لأن المعدوم لا امتياز فيه قلنا لا نسلم فان عدم السواد عن الجهل يفسح حلول البياض فيه وعدم الحركة لا يفسح وكذلك عدم اللازم يقتضي عدم المزموم وعدم غيره لا يقتضي ذلك وعدم المعارض معتبر في دلالة المجهزة على الصدق وسائر العدميات ليس كذلك سلمنا ما ذكرتموه لكنه معارض بما أنه لو كان موجودا لكان مساويا لغيره في الوجود فان لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثالا لما كان مطلقا فيكون ممكنا مطلقا وان خالفه كانت حقيقة مركبة وكل مركب مفتقر الى أجزائه وغيره وكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن فالواجب ممكن هذا خلف والجواب بينا ان نفي الواسطة معلوم بالضرورة وبالبرهان على ما تقدم (قوله) العدميات متميزة قلنا لو كفي ذلك في أن يكون خالفا لجوز أن يكون الانسان معدوما وان كانت الصفات القائمة به موجودة وذلك عين السفسطة أما المعارضه لجوابها لأن سلم كون الشيء موصفا مشتركا فيه بين الموجودات (١) (القسم الثاني في الصفات) وهي اما سلبية أو ثبوتية (القول في السلب) (مسئلة) ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات لعدم اخلافا لابي هاشم فانه قال ذاته مساوية لسائر الدوات في الذاتية وانما تخالفها بحالة توجب أحوال أربعة هي الحية والعالمية والموجودية والقادرية خلافا لابي علي بن سينا فانه زعم ان ماهيته نفس الوجود والوجود مسمى مشترك فيه بين كل الموجودات وزعم انه انما امتاز عن الممكنات بقيد سلبى وهو ان وجوده غير عارض لشيء من الماهيات وسائر الوجودات عارضة لنا ان مخالفته لغيره لو كانت بصفة لخصات المساواة بالذات ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيره ان لم يكن الامر كان الجائز غنيا عن السبب وهو محال أو الامر فيلزم التسلسل (٢) (مسئلة) ماهية الله تعالى غير

من مبدعاته والوهم يقيس ما لا يكون في الزمان على ما في الزمان كما سرفى المكان والعقل كما يابى عن اطلاق التقدم المكاني على الباري كذلك يابى عن اطلاق التقدم الزماني عليه بل يذنب ان يقال ان للباري تعالى تقدما خارجا عن القسمين وان كان الوهم خارجا عن توهمه

(١) أقول كل ما ذكره في هذه المسئلة خط لعدم فهمه كلام الملاحدة في هذه المسئلة وهو انهم قالوا مبدأ الكل تعالى واحد وهو وجود لا ينفى ان الوحدة التي تقابل الكثرة لاحقة به والوجود الذي يقابله العدم يصح عليه ذاته مبدأ لجميع المتقابلات ومبدع لجميع ما سواه فهو واحد موجود من حيث كونه مبدأ للواحد والكثير ومبدع لا وجود والعدم المتصور بآراء الوجود ولا يصح الحكم عليه ايضا بالوجوب فان الوجوب والامكان والامتناع متقابلان ولا يصل العقل الى تعقله فانه مبدأ العقل وخالق ما يفهمه العقل فاذا هو ليس هو وجود ولا معدوم ولا واحد ولا كثير ولا واجب ولا غير واجب يعنون بذلك المتقابلات بل هو موجود من حيث هو مبدع ولا مبدع وبالقوا في هذه التبرئة وفي تنزيهه عن هذا التنزيه والحاصل ان العقل لا يصل اليه وهذا ان كان كلاما من جنس الطامات لا طائل فتمته لكنه بعيد عما ذهب اليه المصنف واعترض عليه

(٢) أقول أكثر المعتزلة ذهبوا الى ان جميع الدوات متساوية في الذاتية لان المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والصفة التي تفرد أبو هاشم بآثارها لله تعالى دون غيره وهي صفة الإلهية وأما أبو علي بن سينا قال ماهية الله تعالى نفس الوجود مقيدة بلا عروضة لماهية وماهيات الممكنات معروضة للوجود وهي متخالفة ومخالفة لنفس الوجود فاذا لا يكون بين ماهية الله تعالى وبين سائر الماهيات مشاركة بوجه البتة انما تكون المشاركة بين ماهية الله تعالى ووجودات الممكنات لكنه يقول

(المسئلة السابعة)

الحق أن محمدا صلى الله عليه وسلم قبل نزول الوحي ما كان على شرع أحد من الانبياء عليهم السلام وذلك لان الشرائع السابقة على شرع عيسى عليه الصلاة والسلام صارت منسوخة بشرع عيسى عليه الصلاة والسلام وأما شرعية عيسى عليه السلام فقد صارت منقطعة بسبب ان الناقلين عندهم النصارى وهم كفار بسبب القول بالتثليث فلا يكون نقلهم عنه وأما الذين بقوا على شريعة عيسى عليه السلام مع البراءة من التثليث فهم قليلون فلا يكون نقلهم عنه وإذا كان كذلك ثبت أن محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان قبل النبوة على شريعة أحد

(المسئلة الثامنة)

القول بالمعراج حق أم من مكة الى بيت المقدس فلقوله تعالى سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى وأما من المسجد الأقصى الى ما فوق السموات

مركبة لانها لو تركبت لا فتقرت الى كل واحد من اجزائها او كانت الماهية ممكنة على ما تقدم (١) (مسئلة)
انه تعالى ليس بمختلخا فالله سبحانه لا يخلو عن اجسامه لئلا يكون مختلخا لساكنات الاجسام فيلزم اما حدوثها
او قدمها وهذه الدلالة مبينة على تماثل الاجسام وقد تقدم القول فيه واحتجوا من وجه آخر وهو
انه تعالى لو كان مختلخا لكان مساويا لساكنات المختلخات في أصل التميز فان لم يخالفها من وجه آخر
لزم المماثلة المطلقة فيلزم اما حدوثها او قدمها واثن خالفها في وجه آخر لزم وقوع التركيب في ذاته
ويمكن ان يقال لم لا يجوز ان تكون ماهيته مخالفة لما هيته ساكنات الاجسام وان كانت مساوية لها في
المحصل في التميز فان الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد والاولى ان يقال لو كان مختلخا
لسكان اما ان يكون منقسما او غير منقسم والاول يقتضي التركيب وهو محال والثاني باطل على
القول بنفي الجوهر الفرد وعلى القول باثباته يلزم ان يكون الله تعالى أصغر الاشياء تعالى الله عنه
علوا كبيرا وقد يستدل على نفي الجسمية خاصة بان كل جسم مركب فاما الماهية الخاصة به لا احد الجزأين
غير الخاصة للجزء الآخر وكل واحد من تلك الاجزاء يكون حيا عالما قادرا على الاستقلال فينقض
الى تكثير الاله وهو محال وهذا المستدل يلزم ان الانسان الواحد ليس حيا عالما قادرا واحدا بل
احياء وعلماء وقادريين (٢) (مسئلة) انه تعالى لا يتحد بغيره لانه تعالى حال الاتحادان بقيام وجودين
فهما اثنان لا واحد وان صار معدومين فلم يتحد بل عدم واحد ثالث وان عدم أحدهما وبقي الآخر
فلم يتحد لان المعدوم لا يتحد بالموجود (٣) (مسئلة) انه تعالى لا يحمل في شيء احتج أصحابنا

الوجود المقول على الله تعالى وعلى ساكنات الموجودات ليس هو بما هيته اشئ لاله ولا غيره بل هو امر عقلي
محمول على الوجود الخاص بالله وعلى ساكنات الموجودات بالتشكيك وليس هو بواجب الوجود واما الزام
التسلسل في حجة فيمكن ان يدفع بان يقال الصفات المختلفة يقتضي طرباتها على الذات المتساوية
لا تفسها فانه بين جواز اشتراك العلل المختلفة في معلولاتها وايضا اذا جاز تعلق المختار باحد متساويين من
غير مرجع فها جاز تعلق الصفة ببعض الذوات المتساوية من غير مرجع

(١) أقول الماهية المارة عن الوجود والعدم كيف يعقل أمكانها فان الامكان نسبة بين الماهية
والوجود وايضا الماهية الموجودة ملزمة من الماهية والوجود فهي أولى بالامكان لا سيما الوجود
حاصل عنها فهو ممكن وهو أحد أجزاء المجموع وهذا يلزم مذهب

(٢) أقول لو كان مختلخا لم يكن منفكاً عن الاكوان فيلزم حدوثه لما مر سواء كان مماثلاً لغيره
من الاجسام او مخالفا وقوله على تقدير التماثل ان خالفها بوجه لزم وقوع التركيب ليس بصحيح
مطلقا بل الصحيح انه ان خالفها بوجه داخل في ماهيته وحينئذ لا يكون التماثل مطلقا فلما التماثل
المطلق يقتضي ان تكون المخالفة بعارض وحينئذ لا يلزم التركيب واما قوله لو كان منقسما لسكان
مركبا ليس بصحيح لان المنقسم بالفعل يكون مركبا واما القابل للانقسام فلا يلزم تركيبه الا اذا صح
الاستدلال بالانقسام على اثبات الهولي والصورة وهو لا يقول بذلك والاستدلال الاخير مبني على ان
الجزء يجب ان يوصف بما يوصف به الكل وذلك مما لم يذهب اليه أحد بخلاف عكسه

(٣) أقول قال بالاتحاد من القدماء فرقو رنوس وهو قال اذا عقل العاقل شيئا اتحد بذلك المقول
واذا عقل الاشياء اتحد بالعقل انفعال فصار هو مع العقل انفعال واحد وايضا قالت التصاريق به حين
قالوا اتحدت الاقنيم الثلاثة الاب والابن وروح القدس واتحدت اسوت المسيح باللاهوت وايضا قال
بعض المتصوفة من المتأخرين به حيث قالوا اذا وصل العارف نهاية مراتبه انتهى تعينه وصار الموجود هو
الله ويقولون لتلك المرتبة الفناء في التوحيد وهذه الاقوال ان كانت عبارة عن غير المفهوم من

فلقوله تعالى لتركبن طبقا
عن طبق والحديث المشهور
اما استبعاد صعود شخص
من البشر الى ما فوق
السموات فهو بعيد
لوجوه شتى الاول انه كما
يعد في العادة صعود الجسم
التقيل الى الهواء العالي
فكذلك يبعد نزول الجسم
الهوائي الى الارض فلو صح
استبعاد صعود محمد صلى
الله عليه وسلم لصح استبعاد
نزول جبريل عليه السلام
وذلك يوجب انكار النبوة
والثاني انه لما لم يعد
انتقال ابليس في اللحظة
الواحدة من المشرق الى
المغرب وبالضد فكيف
يستبعد ذلك من محمد
صلى الله عليه وسلم والثالث
انه قد صح في الهندسة ان
الفرس في حال ركضه
الشديد في الوقت الذي
يرفع يده الى ان يضمها
يحرك الفلك الاعظم
ثلاثة آلاف فرسخ فثبت
ان الحركة السريعة الى
هذا الحد ممكنة والله تعالى
قادر على جميع الامكنات
فكانت الشبهة زائلة
(المسئلة التاسعة)

بأنه لو حل في شيء ما مع وجوب أن يحل أو مع جواز أن يحل والاول باطل لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى ذلك الغير وكل محتاج ممكن فيكون الواجب لذاته ممكننا هذا خلاف الثاني ان غير الله اما الجسم أو العرض فيلزم من وجوب حلوله في الغير اما حدوثه أو قدم الجسم والعرض وهما محالان والثاني أيضا باطل لانه اذا لم يجب حلوله في المحل كان غنيا عن المحل والغنى عن المحل يستحيل أن يحل في المحل وهذا الدليل ضعيف لانه يقال لم لا يجوز أن يجب حلوله في المحل (قوله) لو وجب ذلك لكان مقترا الى ذلك المحل قلنا لا نسلم ولم لا يجوز أن يقال انه لذاته يوجب لنفسه صفة هي الحالية في ذلك المحل ولا يلزم من كونه موجبا لتلك الصفة احتياجه اليها ألا يرى انه يجب اتصافه بكونه عالما قادرا وان لم يلزم احتياجه الى شيء فكذا هنا (قوله) بأن غيره لما الجسم أو العرض قلنا لا نسلم فانكم ما أنتم دليلا قاطعا على ذلك فلم لا يجوز أن يقال انه تعالى أو جب لذاته عقلا أو نفسا ثم انه لذاته اقتضى صيرورته حالة في ذلك المحل سلمنا الحصر لم يكن لم لا يجوز أن يقال انه لا يجب حلوله في المحل مطلقا لكن ذاته تقتضي الحلول في المحل لكن بشرط حدوث المحل وعلى هذا التقدير لا يلزم حدوث ذاته ولا قدم المحل وهذا كما نقوله ان كونه تعالى عالما بوجود العالم واجب امكن بشرط وجود العالم فلا جرم لم يحصل هذا العلم قبل وجود العالم سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يحصل في المحل مع جواز أن لا يحصل (قوله) الغنى عن المحل لا يحصل قلنا هذا مجرد الدعوى فابن الدليل والمعتد في ابطال الحلول ان المعقول من الحلول هو حصول العرض في الخبر تبع الحصول محله فيه وهذا انما يعقل في حق من يصح عليه الحصول في الخبر ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا كان الحلول عليه محالا (مسئلة) انه تعالى ليس في شيء من الجهات خلافا لكرامية لنا انه ليس بمتخير ولا حال في المتخير وما كان كذلك لم يكن في جهة أصلا وذلك معلوم بالضرور وقولان مكانه تعالى ان ساوى سائر الامكنة كان اختصاصه به دون سائر الامكنة يستدعي مخصصا وذلك المخصص لا بد ان يكون مختارا وكل ما كان فعلا فاعمل مختار فهو محدث فكونه في المكان محدث هذا خلاف وان خالف سائر الامكنة كان ذلك المكان موجودا لان الاختلاف في الزمان المحض محال وذلك الموجود ان لم يكن مشارا اليه لم يكن الموجود فيه مشارا اليه فان كان كونه كذلك بالذات كان جسما فاذا فرضنا الله تعالى موجودا فيه كان البارئ تعالى حالا في الجسم وهو محال وان كان بالعرض كان ذلك عرضا حالا في الجسم فالبارئ تعالى لما كان حالا فيه كان حالا

الاتحاد فلا ينبغي ان يقال عليها الا بعد تحقق معانيها وان كان المراد منها ما يفهم من لفظ الاتحاد فالكلام عليه ما قاله المصنف

(١) ذهب بعض النصارى الى حلول الله تعالى في المسبح وبعض المتصوفة الى حلوله في العارفين الواصلين والمعقول من الحلول عند الجمهور وقيام موجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود بذاته فان عني به غير ذلك فلا كلام فيه الا بعد تصور معناه وقولهم غير الله اما الجسم أو العرض فمخبر كذا كما قولهم الغنى عن المحل يستحيل أن يحل في المحل فمصحح على ما نسرنا الحلول به اما على معنى غير ذلك فغير معلوم وقوله المعقول من الحلول هو حصول العرض في الخبر تبع الحصول محله فيه يقتضى ان يكون حلول الصورة في المادة لا غير معقول وحلول الاعراض النفسانية في النفوس غير معقول ولو كان الامر كذلك لكان ذلك في نفي جميعها ولما استعمل المتكلمون بغير ذلك في اقامة الادلة على نفسه ابل اقتصر واعلى القول بان ذلك غير معقول والحق ان حلول الشيء لا يتصور الا اذا كان الحال بحيث لا يتعين الابتوسط المحل ولا يمكن ان يتعين واجب الوجود بغيره فانما حلوله في غيره بهذا الوجه محال

أن محمدا صلى الله عليه وسلم
مبعوث الى جميع الخلق
وقال بعض المفسرين
مبعوث الى العرب خاصة
والدليل على فساد هذا
القول ان هؤلاء سلوا
انه رسول صادق الى
العرب فوجب أن يكون
كلما يقوله حقا وثبت
بالتواتر انه كان يدعى انه
رسول الله الى كل العالم
فلو كذبناه في ذلك لزم
التناقض والله أعلم
(المسئلة العاشرة)

في الطريق الى معرفة
شرعه انه عليه السلام
بقي في الدنيا الى أن يبلغ
أصحابه الى حد التواتر
الذي يكون قولهم مقيدا
للعلم ثم انهم بأسرهم نقلوا
الى جميع الخلق أصول
شريعته فصارت تلك
الأصول معلومة وأما
التفاريح فانها معلومة
بالطرق المنظومة كاخبار
الأحاديث والاجتهادات والله
أعلم

(الباب الثامن في
النفوس الناطقة وفيه

مسائل)

(المسئلة الاولى)

في الحال في الجسم فكان خالفا في الجسم هذا خلف (١) (تنبيه) الظواهر المتضمنة للجسمية والجهة لا تكون معارضة للدلالة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل وحيث أن إيماننا بفوض علمها إلى الله تعالى على ما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف على قوله وما يعلم تأويله إلا الله وأما أن يستقل بتأويلها على التفصيل على ما هو مذهب أكثر المتكلمين وتلك التأويلات مستقصاة في المطولات (٢) (مسئلة) لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا للكرامية لما أوضح انصافه بها كانت تلك الصفة من لوازم ماهيته فيلزم حصول تلك الصفة أزلا لكن ذلك محال لأن صحة انصافه بها أزلا بتوقف على صحة وجودها أزلا وذلك محال لأن الأزل عبارة عن نفي الأولية والحدوث عبارة عن ثبوتها والجمع بينهما محال فان قيل هذا يشكل بما أن العالم جائز الوجود لذاته ولم يلزم جواز وجوده لذلك أزلا فكذا ههنا ثم نقول صحة انصاف الذات بالصفة عن صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الأخرى فثاننا نقول يصح انصاف الذات أزلا بهذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة كانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة ثم نقول ما ذكرته أن دل على قولك فلهنا ما يدل على قولنا من وجوه الأول وهو أن العالم محدث فأنه لم يكن فاعلا للعالم أزلا لأن الفاعل ولا فعل محال ثم صار فاعلا والفاعل صفة ثبوتية فهذا يقتضي حدوث هذه الصفة في ذات الله تعالى الثاني وهو أن الله تعالى لم يكن في الأزل عالما بأن العالم موجود فان ذلك جهل وهو على الله تعالى محال ثم صار عند وجود العالم عالما بوجوده الثالث وهو أنه تعالى لم يكن رايا لوجود العالم ولا سامعا لوجوده لأن رؤيته موجودا مع أنه ليس بوجود خطأ وهو على الله تعالى محال ثم ان وجود العالم والاصوات صار رايا و سامعا الرابع وهو أنه تعالى لا يجوز أن يخبر في الأزل بشئ له أما أرسلنا نوحا لأن ذلك اخبار عن أمر مضى وذلك في الأزل كدب وهو على الله تعالى محال ثم صار بعد إرسال نوح عليه السلام يخبر عن ذلك الخامس وهو أن الله تعالى لم يكن لماز يداو عمره بقوله وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة لأن خطاب المعلوم على سبيل الإلزام سفة وهو على الحكيم غير جائز ثم صار لماز

(١) أقول جميع الجسمية الخقواعلى أنه تعالى في جهة وأصحاب أبي عبد الله بن السكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيثم أنه تعالى في جهة فوق العرش لانهاية لها والبعدينه وبين العرض أيضا غير متناه وقال أصحابه البعد متناه وكلامهم نفوا عنه نجسا من الجهات واثبتوا له تحت الذي هو مكان غيره وباقي أصحاب ابن الهيثم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر الجسمية وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بحقيقته وذهابه واستدلال المصنف بنفي التحيز على نفي الجهة إعادة الدعوى والاختصاص بكان هو فيه ان كان باختياره لا يقتضي أمرا زائدا يختص به كما قالوا في اختياره أحد المتساويين من غير ترجيح والمكان ان لم يكن وجوديا كان كونه في المكان أزلا غير منكر على تقدير إمكان تحيزه ومخالفة مكانه لسائر الامكنة لا يقتضي كون مكانه موجودا فان العدميات تخالف بحسب تخالف ما ينسب اليه وان كان المكان غير مشار اليه لم يجب من ذلك كون المتمكن غير مشار اليه فانه من الجائز ان يصير عند المتمكن مشارا اليه كما يقال في الصورة والهيولى والاشكال الذي أورد على المكان على تقدير كونه مشارا اليه بأنه إما ان يكون جسم أو عرض ليس يختص بهذا الموضع بل هو وارد على أمكنة جميع الاجسام وههنا قسم آخر وهو ان يكون خلافا للجسم وقد مر فيه ما كان ينبغي ان يقال فيه والمعتمد منها ان الكائن في الجهة قابل للقسمة والاشكال وغير منفك من الا كوان وكل ذلك محال في حق واجب لوجود

(٢) أقول الذي ذكره عام في المواضع المتعارضة عقلا ونقلا وذلك كما ذكره

الصحيح ان الانسان ليس عبارة عن هذه الجهة المحسوسة وبدل عليه وجوه أحدها ان الانسان حال ما يكون شديد الاهتمام بهم من المهمات فانه قد يقول قلت كذا وفعلت كذا وأمرت بكذا وهذه الضمائر دالة على نفسه المخصوصة فهو في هذه الاحوال عالم بذاته المخصوصة وغافل عن جميع أعضائه الباطنة والظاهرة والمعلوم مغاير لغير المعلوم الثاني ان جميع أعضائه الظاهرة والباطنة آخذة في الدوبان والانحلال لان البنية مركبة من الاعضاء الآلية وهي مركبة من الاعضاء البسيطة وهي حارة رطبة والحرارة اذا أثرت في الجسم الرطب أصعدت عنه الابخرة العظيمة فلهذا السبب يحتاج الحيوان الى الغذاء ليقوم بدل الاجزاء المهله اذا ثبت ههنا فنقول الاجزاء والاعضاء كلها في التبدل والنفس المخصوصة التي لكل أحد واحدة باقية من أول العمر الى

للمكافئين عند حدوثهم وحدوث الشرائط والجواب اما صحة العالم فغير واردة لان العالم قبل حدوثه كان نقيا محضاً فلا يمكن الحكم عليه بالصحّة ولا بالامتناع قوله صحة الاتصاف بالوصف غير صحة وجود الصفة قلنا لا نزاع فيه لكن الاولى متوقفة على الثانية لان صحة الاتصاف به متوقفة على تحققه وتحققه متوقفة على وجوده وأما المعارضات فالضابط فيها شئ واحد وهو ان المتغير اضافة الصفات الى الاشياء لانفس الصفات وقد دللنا فيما تقدم على ان الاضافة لا وجود لها في الخارج (١) (مسئلة) اتفق الكل على استحالة الالام على الله تعالى وأما الذات العقلية فقد اثبتنا الفلاسفة والباقيون ينكر ونها لنا ان اللذة والالام من توابع اعتداد المزاج وتنافر مود ذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد دانتفاء المسبب والمعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى فعل الملتذ به ووجب ان يكون موجد الالام لانه قبل ان أوجده لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشئ قبل ايجاده محال وان كانت حادثة كان محل الحوادث قالت الفلاسفة هذه الدلالة لا تبطل الالام وأما اللذة فنحن لانقول انه يلزم بخلق شئ آخر كما ندعي ان علمه بكماله المطلق يوجب اللذة والدلالة التي ذكرناها لا تدفع ما قلناه وتقريره ان كل من تصور في نفسه كما لا فرح ومن تصور في نفسه نقصاً ماتاً لم اذا كان كماله سبحانه وتعالى أعظم الكمالات وعلمه بكماله أجل العلوم لم لا يجوز ان يستلزم ذلك أعظم الذات والجواب انه باطل باجماع الامة وكذلك الالام (٢) (مسئلة) اتفق الكل على انه تعالى ليس موصوفاً بالالوان والطعوم والروائح والاعتماد الاجماع

(١) أقول صحة الاتصاف اضافة والاضافات عنده غير موجودة وغير الموجود لا يمكن حصوله في الازل فلا يلزم من صحة اتصافه بها حصولها في الازل ولا في غير الازل بزعمه وأيضاً لو كانت صفة الاتصاف موجودة لا يكفي كونها أزلية وقوله في الاعتراض صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة ولا يلزم من ثبوت احديهما أن لا يثبت الاخرى صحيح وجوابه بان صحة الاتفاق يتوقف على صحة وجوده ليس بشئ لان صحة حدوث المقدور من القادر لا يتوقف على وجود المقدور ولا على صحة وجوده مطلقاً بل يتوقف على صحة وجود مقدوره لذاته وان امتنع وجود مقدوره لعائق أو فوات شرط لم يضر ذلك في صحة المقدور منه وقوله صحة القائم غير واردة لان العالم قبل حدوثه كان نقياً محضاً فلا يمكن الحكم عليه بالصحّة غير صحيح لان الداعي كان في الازل بحيث يصح صدور أثره فيه لا يزال وليس المراد بصحة العالم في الازل الا صحة صدور ذلك الاثر فيه لا يزال وأما المعارضات فجوابها ما ذكره والاضافات يمكن ان تتغير وتكثر بسبب تغير ما اليه الاضافة وتكثر واعلم ان المعتمد في هذا المقام الاستدلال باستماع التغير عليه مع لا امتناع انفعاله في ذاته

(٢) أقول اللذة والالام اللذان من توابع المزاج فلا شئ في استحقاقهما عليه تعالى وقوله ان كانت اللذة قديمة ووجب ان يوجد الملتذ به قبل أن أوجده لان تقدم داعي اللذة لازم على داعي الايجاد انما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقديره يصح لو كان داعي الايجاد متقدماً بما قبل داعي اللذة أو كان داعي الايجاد أيضاً قديماً لكنه غير كاف في الايجاد لا بعد وجود الملتذ به واذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور وقوله هذه الدلالة لا تبطل الالام يتعين اذ ليس اليه داع فلا يلزم هذا الخلف وقوله الفلاسفة يقولون علمه بكماله وتقرير اللذة والالام اللذين وجبهما العلم بالسكّال والنقصان في حقه تعالى ليس بعيب لانه مفترق عن الاتعمال والتمسك باجماع الامة يفيد في عدم اطلاق لفظي اللذة والالام عليه تعالى لان كل صفة لا يقارنها الاذن الشرعي لا يوصف تعالى بها الا في العين الذي ادعاه الفلاسفة قالاجماع حاصل ونفي الالام عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الالام ابراك مناف ولا منافى له تعالى

آخره والباقي غير ما هو غير الباقي فالنفس غير هذه البنية الثالث ان الانسان اذا رأى لون شئ علم بضرورة العقل ان طعمه كذا وكذا والقاضي على الشئ لا بد وأن يحضره المقضي عليه ما فيه ناشئ واحد وهو المدرك لجميع المحسوسات المدركة بالحواس الظاهرة وأيضاً اذا تخيلنا صورة شئ رأيناها كما نأمن هذه الصورة المرئية صورة ذلك الخيال فلا بد من شئ واحد يكون مدركاً لهذه الصورة المبصرة ولتلك الصورة المتخيلة لان القاضي على الشئ لا بد وأن يحضره المقضي عليه ما وأيضاً اذا تخيلنا صورة مخصوصة وأدركنا معاني مخصوصة كالدواء والصداقة فاما تركيب بين هذه الصور وبين هذه المعاني فوجب حصول شئ واحد يكون مدركاً للصور والمعاني حتى يتقدر على تركيب بعضها ببعض والالام كان الحاكماً بشئ على شئ غير مدرك لها وهو محال وأيضاً اذا

رأينا هذا الانسان علمنا انه
انسان وانه ليس بفرس
فالماكم على هذا الجزئي
بذلك الكلي وجب أن
يكون مدركا لما ثبت
بهذه البراهين انه لا بد
وأن يحصل في الانسان
شيء واحد يكون هو
المدرك لجميع المدركات
بجميع أنواع الادراكات
وأيضاً ان الفعل الصادر
عن الانسان فعل اختياري
والفعل الاختياري عبارة عما
إذا اعتقد في شيء كونه
زائداً للنفع فيتولد عن ذلك
الاعتقاد ميل فيضم ذلك
الميل الى أصل القدرة
فيصير مجموع ذلك الميل
مع تلك القدرة موجبا وإذا
كان كذلك فهذا الفاعل
لا بد وأن يكون مدركا إذا
لولا يمكن مدركا لما كان
هذا الفعل اختياري فثبت
انه حصل في الانسان
شيء واحد هو المدرك
لكل المدركات بجميع
أنواع الادراكات وهو
الفاعل لجميع أنواع
الافعال وهذا برهان قاطع
وإذا ثبت هذا فنقول بظاهر
أن مجموع البدن ليس

والاصحاب قالوا اللون جنس وتحت أنواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال وبالنسبة الى
بعض صفة نقصان وأيضاً الفاعلية لا تتوقف على تحقق شيء منها وإذا كان كذلك لم يكن الحكم بشيئ
البعض أولى من الثاني فوجب أن لا يثبت شيء منها ولما قلنا ان يقول تدعي انه ليس بعض أولى من
البعض في نفس الامر أو في عقلك وذهنك والاول لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز أن يكون ماهية ذاته
تستلزم لونا معيناً من غير أن تعرف لمية ذلك الاستلزام والثاني مسلم لكن لا يلزم منه الا عدم علمنا بذلك
المعين فاما عدمه في نفسه فلا (١) القول في الصفات الثبوتية (مسئلة) اتفق الكل على انه تعالى
قادر على كل شيء والافلاسفة لما ثبت افتقار العالم الى مؤثر فذلك المؤثر اما ان يقال صدور الاثر عنه مع
امتناع ان لا يصدر أو صدر مع جواز ان لا يصدر والاول باطل لان تأثيره في وجود العالم ان لم يتوقف
على شرط لزم من قدمه قدم العالم وقد أبطلناه وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان قدما عاد
الالزام فان كان محدثا كان الكلام في حدوثه كالكلام في الاول ولزم التسلسل امامنا وهو محال أو لا الى
أول فيلزم منه حوادث لا أول لها وهو محال ولما بطل هذا القسم ثبت الثاني ولا نفي بالقادر الا ذلك (٢)
فان قيل لم لا يجوز أن يكون المؤثر موجبا قوله يلزم من قدمه قدم العالم قلنا اما ان يكون مجموع الوجود
في الازل أو لا يكون فان كان الاول لم يكن قدم العالم محالاً فحينئذ يلزمه وان كان الثاني كان لهية
وجوده بذاته وإذا كان كذلك لم يلزم من قدم المؤثر قدم العالم لان صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه
وجود المؤثر يعتبر فيه امكان الاثر والذي يؤيده وهو ان القادر عندك هو الذي يصح منه الابدان والله
تعالى كان قادرا في الازل ولم يلزم من أزلية قدرته صحة الابدان اذ لا يلزم من القدرة لازمة حصول
الاهية في الازل فلم لا يجوز أن لا يلزم من وجود المؤثر وجود العالم في الازل سلمنا انه لو لم يتوقف تأثيره
في العالم على شرط لزم من قدمه قدم العالم فلم لا يجوز أن يقال تأثيره في وجود العالم كان موقوفا
على شرط حادث وحدث ذلك الشرط على شرط آخر لا الى أول والكلام فيه يرجع الى مسئلة
حوادث لا أول لها سلمنا انه لا بد من القادر لكن لم قلنا انه واجب الوجود ولم لا يجوز أن يقال واجب
الوجود اقتضى لاداه وجودا قديما ليس بجسم ولا جسماني وذلك المعلول كان قادرا وهو الذي
خلق العالم سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على القادر لكنه معارض بنوعه من الكلام الاول أن بين ان
حقيقة القادر على الوجه الذي قلناه محال وبيانه من وجوه الاول ان المصدر ان استجمع جميع ما لا بد
في المصدرية سلبا أو ايجابا امتنع الترك فان احتل قيد من القيد للمعتبر امتنع الفعل الا اذا قيل
ان الشيء الواحد يكون مصدرا للفعل تارة والترك أخرى من غير حال البتة في الحالين لكنه يكون
ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجع وهو محال وأيضا فالمصدرية على هذا التقدير

(١) أقول التمسك بالاجماع في العقليات يلزم عند الضرورة والمعتمد في هذا الموضع انه تعالى لا يجوز
أن يكون محالاً لا عراض لا امتناع اتفق على ذاته

(٢) أقول قدينا من قبل ان اثبات القادرية مبني على حدوث العالم وابطال حوادث لا أول لها
ولهذا بناء عليها ما علمنا ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الاهية
هي القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن
مقارنة حصوله معهما أو لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب
حصوله مع اجتماعهما ولفظه بما زلزل العلم والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكوا بقدم العلم
والمستكملون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك
قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو ارادة جازمة لا يدعوا الى معدوم والعلم به بديهي

تصير اتفاقية لان فيضان الاثر عن المصدر ان توقف على انضياق قيد جديد اليه لم يكن الحاصل
اولا مصدرا تاما وان لم يتوقف عليه كان صدورا لاثر عن ذلك المصدر في زمان بعينه دون آخر مجرد
الاتفاق وتجويزه يقتضي تجويزا ثانيا لا يمكن لذاته في وقت واجبا لذاته في وقت آخر فيسند باب
اثبات المصدر فثبت ان المكنة من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة القادر ومما يؤيد ذلك ان
مذهب المعتزلة ان الاخلال بالثواب والعرض يقتضي الجهل والحاجة المحالين على القديم ومما يلزم
المتنع ممتنع فالاخلال بهما ممتنع فصدورهما عنه واجب ومذهب أهل السنة ان ارادة الله تعالى
وقدرته متعلقان بايجاد اشياء مستعينة والتعبد به على صفاته ممتنع فتكون المؤثر به واجبة وتقيضها ممتنع
فامكان التردد مردود ومن مذهب الكل ان الله تعالى عالم في الازل بان أي الجزئيات توجد وأنها
لا توجد وامتناع تغير العلم يستلزم امتناع تغير المعلوم والقدر على الممتنع ممتنع فالمكنة في الطرفين
غير معتبرة على جميع المقالات الثاني ان المكنة في الطرفين اما ان تثبت حال حصول أحدهما أو قبل
ذلك والاول باطل لان حال حصول أحدهما فذلك الحاصل واجب وتقيضه محال وامكان التردد بين
الواجب والمحال محال والثاني أيضا كذلك لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال
الممتنع الحصول في الحال والموقوف على المحال محال فحصوله بقيد كونه في الاستقبال ممتنع في الحال
والممتنع لا يمكن فيه الثالث قولنا القادر يجب ان يكون مترددا بين الفعل والترك انما يصح ان لو كان
الفعل والترك مقدورين له لكن الترك محال ان يكون مقدورا لان الترك عدم والعدم نفي محض
ولا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا وبين قولنا أثر فيه تأثيرا عدميا ولان قولنا ما وجد معناه انه بقي على
العدم الاصل فاذا كان العدم الحالى عين ما كان استحال استناده الى القادر لان تحصيل الحاصل
محال فثبت ان الترك غير مقدور واذا كان كذلك استحال ان يقال القادر هو الذي يكون مترددا بين
الفعل والترك فان قلت الترك هو فعل الضد القادر مترددين فعل الشيء وبين فعل ضده قلت فيلزم
ان لا يخلو القادر عن فعل أحد الضدين فيلزم ان ما قدم العالم أو قدم ضده وأنت لا تقول به النوع
الثاني سلمنا ان القادر في الجملة معقول لكن تعذر اثباته هنا لوجوه الاول وهو انه تعالى لو كان قادرا
لكانت قدرته اما ان تكون أزلية أو لا تكون والاول محال لان التمكن من التأثير يستدعي صحة
الاثر لكن لا صحة في الازل لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحادث ما يكون مسبوقا بالاول والجمع
بينهما مستناق والشأن محال لان قدرته اذا لم تكن أزلية كانت حادثة فافتقرت الى مؤثر فان كان
المؤثر محتملا اعادة البحث كما كان وان كان موجبا كان المبدأ الاول موجبا فان قلت انه في الازل
يمكنه الايجاد فيما لا يزال وحاصله ان امتناع الاثر عند قيام المقتضى فذلك يكون لحضو المانع قلت
المانع ان كان يمكن الزوال لذاته فليفرض ارتفاعه وحيث يصح الفعل الازلي هذا خلف وان كان
ممتنع الزوال لذاته فليفرض وجب ان يكون كذلك أبدا اذ لو جاز ان يتقلب ممكن الجاز ان يقال العالم
كان ممتنع لذاته ثم انقلب واجبا الثاني ان المقدور القادر لا بد وان يتميز عن غيره لان اقتدار القادر عليه
نسبة بين القادر وبينه وما لم يتميز المنسوب اليه عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره
ولا يمكن القادر من الجمع بين الحركة والسواد بدلا عن الجمع بين السواد والبياض يستدعي امتياز
أحدهما عن الآخر ولان كونه قادرا على ايجاد الحركة بدلا عن السكون وبالعكس يستدعي امتياز
كل واحد منهما عن الآخر فان التردد بين الشيئين يتوقف على مغايرتهما فثبت انه لا بد من التميز وكل
متميز ثابت فاذا تعلق القدرة به يتوقف على ثبوته في نفسه فلو كان ثبوته لاجل القدرة لزم الدور ولزم
اثبات الثابت وانه محال فان قلت شرط التعلق بتحقيق الماهية والحاصل عن التعلق هو الوجود قلت

موصوفاً بهذه الصفة وكل
عضو من أعضاء البدن
يشار اليه فانه ليس كذلك
فثبت ان الانسان شيء
آخر سوى هذا البدن
وسوى هذه الاعضاء
الرابع قوله تعالى ولا
تحمسين الذين قتلا في
سبيل الله أمواتا بل أحياء
عند ربهم يرزقون فهذا
النص يدل على ان الانسان
بعد قتله حي والحس يدل
على ان هذا الجسد بعد
القتل ميت فوجب ان
يكون الانسان مغاير لهذا
الجسد الخامس ما روي
عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال في بعض
خطبه حتى اذا جل الميت
على نعشه رفرف روحه
فوق النعش ويقول يا أهل
و يا ولدي لا تلعنوا بك الدنيا
كما لعنت بي وجه الدليل
ان هذا النص يدل على انه
بني جوهر حي ناطق بعد
موت هذا البدن وهذا
يدل على ان الانسان غير
هذا الجسد

المسئلة الثانية
الطبقت الفلاسفة على ان
النفس جوهر ليس بجسم

فالاتي كانت متعرة قبل التعلق لم تكن مقدورة لان اثبات الثابت محال فالتعلق هو الذي ليس
بثابت وهو اما الوجود او موصوفية الذات بالوجود لكن ذلك محال لاننا ان المتعلق متميز والمتميز
ثابت فاذا ليس بثابت فهو ثابت هذا خلف الثالث لو كان قادرا من الازل الى الابد ثم اذا اوجده
ام يبق مقدور الاستحالة ايجادا لموجود ذلك التعلق القديم قد فني وعدم القديم محال الرابع اذا قلنا
القادر يمكنه ان يوجد فاما وجدية ليست عبارة عن نفس الاثر اما اولا فلان الموجودية صفة للموجود
والاثر قد لا يكون صفة له فان العالم ليست صفة لله تعالى واما ثانيا فلانا اذا قلنا الاثر انما وجد بالقادر
لان القادر اوجده فلو كان المفهوم من قولنا اوجده نفس وجود الاثر لم يكن قد قلنا انما وجد الاثر
لانه وجد الاثر فيكون الحاصل انه وجد الاثر بنفسه وذلك محال فظهر ان الموجودية صفة للموجود
فهي ان كانت يمكنه الوجود واقعة بالقادر المختار عاذا التقسيم فيه وان كانت واجبة وجب وجود
الاثر لان الموجودية بدون وجود الاثر البتة محال عقلا ثبت ان المؤثر لا يفعل الاعلى سبيل الاجهاد
الجواب قوله انما لم يوجد العالم في الازل لاستحالة وجوده ازالنا وقوع العالم بالقدرة والاختيار
في الازل محال اما ما سئله الى العلة الموجبة غير محال فلم يصلح هذا مانعا عن صدوره عن العلة القديمة
في الازل سلمنا كونه محالا في الازل لكن لو وجد قبل ان وجد بقدر يوم لم يصح بسبب ذلك ازلها
فكان يجب ان يوجد قبل ان وجد لان العلة قائمة والمانع المذكور موقوف واما حوادث لا اول لها
فقد تقدم ابطالها واما الواسطة فقد اجمع المسلمون على ابطالها اما المعارضة الاولى لجوابها انه لم
لا يجوز ان يكون المؤثر المستجمع بجميع جهات المؤثرية تارة يكون مصدرا للاثر وتارة لا يكون ونحن
قد بينا ان المختار هو الذي يمكنه التجميع لا المرجح واما الثانية فجوابها اما التمكن ثابت بالنسبة الى
المقدور قبل دخوله في الوجود قوله لا يمكن في الحال على الشيء الذي سيوجد في المستقبل قلنا لا نسلم
ولم لا يجوز ان يقال حصل في الحال التمكن من ايجاده في المستقبل واما الثالثة فجوابها ان القادر هو
الذي يصح ان يصدر عنه ما يكون في نفسه ممكنا والفعل انما يصح فيما لا يزال فلا يجوز ان الله قادرا
في الازل على التكوين فيما لا يزال واما الرابعة فجوابها ان النسبة التي ادعىتموها وبينتم عليها الامتياز
ممنوعة فليس في الوجود القدرة والمقدور واما الخامسة فجوابها ان التعلق اضافة ولا وجود لها
في الاعميان فلا يلزم عدم القديم واما السادسة فجوابها ان الموجودية اضافة للذات الى الاثر
والاضافات لا وجود لها في الاعميان (١) **مسئلة** اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الاقدماء

(١) أقول تلخيص الاعتراض الاول هو ان الحدوث لا يدل على الاختيار فان الاثر مع وجود
القدرة والداعي لو كان متمتعلا امتناع دعوة الداعي الى الوجود لكن مع المؤثر الموجب ايضا امتناع
لامتناع تحصيل الحاصل فاذا الحدوث خبر دال على الاختيار بل كما وجب ان يقع مع المختار وجب ان
يقع مع الموجب فان امتناع كون الفعل ازيدا اثر معهما على السواء وجوابه ان مقارنة الاثر للمؤثر
الموجب واجب وليس بتحصيل الحاصل بل هو حصول يجب ان يتبع حصولا آخر وتختلفه لا يمكن
لا بسبب وقوعه على شرط غير المقارن فعدم مقارنته يكون بسبب شرط آخر ويلزم حوادث لا اول
لها والحاصل ان المؤثر ان كان موجبا كان العالم اما قديما واما محدثا موقوف على حوادث لا اول
لها بينا امتناع كونه قديما وامتناع وجود حوادث لا اول لها امتنع كونه موجبا وحيث قد وجب كونه
مختارا للقسمة الحاصرة له واما ابطال الواسطة باجماع المسلمين فليس كما ينبغي والمعتمد في ابطالها
ان الواسطة ممنوعة ان تكون واجبة الوجود لامتناع ان يكون الواجب أكثر من واحد فاذا هي ممكنة
وهي من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى المبدء الاول فادن وقوع الواسطة بين واجب الوجود
لذاته وبين العالم محال والمعارضة الاولى من النوع الاول مدفوعة عند المحققين من المتكلمين لا بما

ولا جسماني وهذا عندى
باطل والدليل عليه وهو
انه لو كان الامر كما قالوا
لكان تصرفها في البدن
ليس باآلة جسمانية لان
الجوهر الجسدي يمنع أن
يكون له قرب وبعده من
الاجسام بل يكون تأثيره
في البدن تأثيرا بمحض
الاختراع من غير حصول
شي من الآلات والادوات
واذا كانت النفس قادرة
على تحريك بعض
الاجسام من غير آلة
وجب أن تكون قادرة
على تحريك جميع الاجسام
من غير آلة لان الاجسام
بأسرها قابلة للحركة
والنفس قادرة على
التحريك ونسبة ذاتها الى
جميع الاجسام على السوية
فوجب أن تكون النفس
قادرة على تحريك جميع
الاجسام من غير حاجة الى
شي من الآلات والادوات
ولما كان هذا الثاني باطلا
كان المقدم باطلا اما اذا قلنا
انه جوهر جسماني
فوراني شريف حاصل في
داخل هذا البدن فثبت
يمكن أن تكون أفعاله

الفلاسفة لنا أفعاله بحكمة متقنة فكل ما كان كذلك فهو عالم والمقدمة الأولى حسيبة والثانية مديهيبة
فان قيل لان سلم ان هذا العالم فعله ولم لا يجوز ان يكون فعل الواحدة مسلمنا لكن المراد من الفعل المحكم
هو الذي يكون مطابقا للمنفعة أو ما يكون مستحسنا في العرف أو أمرا ثالثا فان أردت به الاول فاما ان
تريدوا به كون الفعل مطابقا للمنفعة من كل الوجوه أو من بعض الوجوه فان أردت به الاول فهو ممنوع
ولم قلت ان المخلوقات مطابقة للمنفعة من كل الوجوه فظاد رانها ليست كذلك لكثرة ما نشاهد في
العالم من الآفات ان أردت به الثاني فسلم لكن كون الفعل مشتملا على النفع من بعض الوجوه
لا يدل على كون فاعله عالما لان فعل السامى والثائم بل الحركات الصادرة عن الجمادات قد يكون
نافعة من بعض الوجوه وأما ان أردت بالمحكم ما يكون مستحسنا في العرف فاما ان تريدوا به ما يكون
مستحسنا على وجه لا يمكن تصوره ما هو أحسن منه أو تريدوا به كونه مستحسنا في الجملة فان أردت به
الاول فلا نسلم ان العالم كذلك فاما لا ندري ان ترتيب الكواكب في السموات أو ترتيب أبدان الحيوانات
على وجه أكمل فيما هو والآ ن عليه يمكن أم لا فان أردت به الثاني فسلم ان العالم كذلك لكنه لا يدل
على الفاعل فان فعل السامى والثائم قد يستحسن من بعض الوجوه فاما ان أردت بالاحكام والاتقان
معنى ثالثا ذكره لتسكلم عليه واثبتنا عن الاستفسار فلم قلت ان فعل المحكم يدل على علم الفاعل

دفعه هو من القول بترجع احد مقدوري المختار من غير مرجع بل بان معنى اجتماع المصدر
جميع ما لا بد منه في المصدرية هو بان يكون المؤثر المختار مأخوذا مع قدرته التي يستوى بالقياس
الى الطرفين ومع داعية الذي يترجع احدا الطرفين وحيث لا يجوز وقوع الفعل به ههنا ولا ينافي
وجودية الاختيار فان معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها ووقوع الطرف
الذي يتعلق به الداعي وهذا كما اذا فرضنا وقوع الفعل من المختار كان وجوب الفعل من جهة فرض
الوقوع لا ينافي الاختيار وبذلك بطل قوله فثبت ان المكنة من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة
القادر ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل بمجرد الاتفاق واتضح الوجه في الجواب عن الامثلة التي
أوردتها في المذاهب فان المكنة في جميعها حاصلة باعتبار القدرة والوجوب واقع باعتبار الارادة
والعلم والمعارضة الثانية بان المكنة لا تثبت في حال الحصول لان الحاصل حينئذ واجب ومقابلته ممنوع
في الحال مدفوعة لما ذكره وهو ان الحاصل في الحال هو التمكن من التخصيل في الاستقبال الا ان
ذلك لا يتحقق في قدرة العبد مع القول بكونها مقارنة للفعل والتحقيق فيه ان الوقوع في الاستقبال
يمكن الاجتماع مع وجود المكنة في الحال وممتنع الاجتماع مع الوقوع في الحال حتى لزم منه المحال
والمعارضة الثالثة بان القادر على قوله كم متردد بين الفعل والترك لا يكون مقدورا بجوابها
ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل لان فعل الترك والمصنف أو رد في جوابه
ما أوردته في جواب المعارضة الثانية واكن بعبارة أخرى وأما ما أوردته في النوع الثاني من المعارضة
وهو ان التمكن من الاثر يستدعي صحة الاثر فالجواب عنه ان التمكن من التأثير في الازل متناقض
ولذلك كان التمكن من التأثير مطلقا مستدعا لصحة الاثر بعد ذلك والمعارضة التي بعدها وهي التي
سميهاها عند الجواب بالرابعة وهي ان المقدور لا بد وان يكون متميزا عن غيره حتى يختص القادر
بإيجاده فجوابه ان التميز العقلي كاف وجوابه بنفي الامور النسبية غير نافع ههنا والمعارضة الموسومة
بالخامسة وهي ان تعلق القادر بالمقدور المطلق لا يبين وأما بالمقدور المميز فامراضا في وهو الذي سمي
بالخالقية وحكمه حكم سائر الاضافات والمعارضة الاخيرة بان الموجودية صفة للموجود فهي ان كانت
ممكنة الوجود وقعت بالقادر هاد التقسيم وان كانت واجبة وجوب وجود الاثر معه فجوابه ما قيل
في الصفات الاضافية

بالآلات الجسدانية واحتج
الرئيس أبو علي على كونها
بمجردة بوجوه الاول ان
ذات الله تعالى لا تنقسم
فالعلم به يمتنع أن يكون
منقسمًا فلو حل هذا العلم
في الجسم لا تنقسم وذلك
بحال الثاني ان العلوم
الكلية صور مجردة فاما
ان يكون تجردا بالتجرد
المأخوذ عنه وهو باطل
لان المأخوذ عنه هو
الأشخاص الجزئية أو
التجرد الآخذ فحينئذ
يكون الآخذ مجردا
والاجسام والجسمانيات
غير مجردة والثالث ان
القوة العقلية تقوى على
أفعال غير متناهية والقوى
الجسمانية لا تقوى عليها
فالقوة العقلية ليست
جسمانية والجواب عن
الاول ان قوله ان ما يكون
صفة للمنتقسم يجب أن
يكون منقسما ينتهض
بالوحدة والنقطة
وبالاضافات فان الوجة
لا يمكن أن يقال انه قام
بنصف بدن الاب نصفها
وبثلثه ثلثها وعن الثاني
ان النفس الموصوفة بذلك

والعلم الكلي نفس جوهرية
شخصية وذلك العلم صار
مقارنا لساثر الاعراض
الحالة في تلك النفس فاذا لم
تصر هذه الاشياء مانعة من
كون تلك الصورة كلية
بذلك لا يصير كون ذلك
الجوهر جسمانيا مانعا
من كون تلك الصورة
كلية وعن الثالث ان قوله
القوة الجسمانية لا تقوى
على افعال غير متناهية
قول باطل لانه لا وقت يشار
اليه الا والقوة الجسمانية
ممكنة البقاء فيه ومع بقاءها
تكون ممكنة التأثير والا
فقد انتقل الشئ من
الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي وهو محال

المسئلة الثالثة

قال ابو علي هذه النفوس
الناطقة حادثة لانها لو
كانت موجودة قبل
الابدان فهي في ذلك
الوقت اما ان تكون
واحدة او كثيرة فالاول
محال لانها لو كانت واحدة
فانما تكثرت وجب ان
يعدم ذلك الذي كان واحدا
وتحدث هذه الكثرة
والثاني محال لان حصول

وبيانه من وجوه احدى ان الجاهل قد يتفق منه الفعل المحكم نادرا واتفق العقلاء على ان حكم الشئ
حكم مثله فلما جاز ذلك مرة واحدة جاز ايضا مرتين وثلاثا واربعاً وثانيها ان فعل الفاعل في غاية الاحكام وهو
بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكمة التي لا يعرفها الا المهندسون وكذا العنكبوت تنسج بيتها
في غاية الاحكام وكذلك ترى كل واحد من الحيوانات تأتي بالافعال الموافقة لما بحيث يهز عن
تقصيلها اكثر الا زكيا مع انه ليس بشئ منها علم ولا حكمة ولان سلطانا ما ذكرته يدل على كونه تعالى
عالم بالكنه معارض بامر من الاول ان كونه عالما بالشئ ونسبة بينه وبين ذلك الشئ فتلك النسبة غير
ذاته لا محالة والموصوف بها والمقتضى لها هو ذاته تعالى فيكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا وهو محال اما
اولا فلان البسيط لا يصدر عنه الا اثر واحد واما ثانيا فان نسبة القبول بالامكان ونسبة التأثير
بالوجوب والنسبة الواحدة لا تكون بالامكان والوجوب معا الثاني ان العلم ان لم يكن صفة كمال
وجب تنزيه الله تعالى عنه وان كان صفة كمال كان الله تعالى محتاجا في استفادة الكمال الى تلك الصفة
والكمال بغيره ناقص بذاته والمحتاج الى الغير ناقص لذاته ايضا وذلك على الله تعالى محال والجواب اما
الكلام في الواسطة فقد تقدم واما الاحكام فالمراد منه الترتيب الجيب والتأليف اللطيف ولا يشك
ان العالم كذلك قوله اذا جاز صدور الفعل المحكم من الجاهل مرة واحدة فليجزم مرارا كثيرة قلنا بديهية
العقل بعد الاستقراء شهادة بالفرق واما الحيوانات فكل من فعل فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط
واما المعارضة الاولى فجوابها بالم لا يجوز كون الشئ الواحد قابلا ومؤثرا (قوله) الواحد لا بدون
مصدر الاثرين قلنا تقدم ابطاله قوله النسبة الواحدة لا تكون بالامكان والوجوب معا قلنا نسبة القبول
بالامكان العام وهو لا ينافي نسبة الوجوب واما حديث الكمال والنقصان فخطابي وهو معارض بما
تقرر في البداية ان صفة العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان وتعالى الله عن النقصان (١)

(١) اقول قدما الفلاسفة قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يقتضي اضافة العالم
الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين فلا بد ان يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان يعقل المبدأ
الاول شيئا من غيره وان كان واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتبارين حتى يمكن ان يعقل الاضافة بينهما
ولا كثرة في المبدأ الاول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو نقيض العلم على الموجودات
التي هي معلولاته بل هو يفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته كما يفيض الوجود على افعالها
مذهبهم والباقيون منا ومن اهل الملل جميعا اتفقوا على انه تعالى عالم اما الاحكام والاتقان فقد يظن من
يتأمل احوال الخلق وينظر في تشريح الاعضاء ومنافعها وحيث الافلاك ووجود الفيرات العالوية
وحركاتها وبديهة العقل حاكمة بان امثال ذلك لا يصدر عن لاعلم له ولا يتكرر عن يقع منه فعل محكم
مرة واحدة على سبيل النذرة وهو جاهل الا ترى ان من كتب مرارا خطأ حسنا لا يمكن ان يتصور انه اعمى
جاهل بالخط واما الواسطة فقد تقدم ابطاله وايضا من يفعل فعلا محكما من العدم بحيث يقدر على ذلك
ويعلم دقائقه فعل في غاية الاحكام واما الجحش عن معنى الاحكام والاتقان والقول بان الحكم يكون كل
واحد يفعل فعلا محكما فهو عالم بديهي وغير الموقوف على اكتساب تصور اجزائه يقتضي ان يكون تصور
الحكم بديهي واما افعال الوسائط وافعال الحيوانات فهي افعال الله تعالى عند من يقول لا مؤثر
الا لله واما عند غيره فخلق مثل هذه الحيوانات محكم وايضا العلم فيها والهامها حكم من ايجاد تلك
الافعال من غير توسلها والمعارضة الاولى يكون العلم نسبة بين العالم والمفعول والمقتضى لها ذاته وهي
تقبلها فيكون الواحد قابلا وفاعلا فالجواب عنها ان الاضافات لا توجد الا في العقل وهي تكون بين
شئين يقتضي كل واحد منهما صفة الاضافة في الآخر فيكون فاعلا وقابلا للشئ واحد وقوله يلزم من

(مسئلة) اتفق العقلاء على أنه حتى لو كان لهم اختلاف في معنى كونه حيا فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة أبو الحسين البصري الى أن معناه هو أنه لا يستحيل أن يكون عالما قادرا فليس هناك الا الذات المستلزمة لا تنفعا الامتناع وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة الى أنه صفة احتج أصحابنا بأنه لو لا اختصاص ذاته لاصحح أن يعلم ويقدر والام يكن حصول هذه الصفة أولى من لا حصولها ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون حقيقة المخصوصة كافية في هذه الصفة والأقوى أن يقال الامتناع أمر عديم لما تقدم بيانه مراراً فعدم الامتناع يكون عدماً لا يثبت ثبوتاً (١)

(مسئلة) اتفق المسلمون على أنه تعالى يريد لكنهم اختلفوا في معناه فذهب أبو الحسين البصري الى أن معناه علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الاجساد وعن التجارى ان معناه أنه غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي ان معناه في أفعال نفسه كونه عالماً بها وفي أفعال غيره كونه آمراً بها وعندنا وعند أبي علي وأبي هاشم صفة زائدة على العلم لما ان حصول أفعاله تعالى في أوقات معينة مع جواز حصولها قبلها أو بعد ما يستدعي تخصيصاً وليس هو القدرة لان شأنها الاجداد الذي نسبتها الى كل الاوقات على السواء ولا العلم لانه تابع للعلم فلا يكون مستقبلاً له لا امتناع الدور وظاهر ان صائر الصفات لا يصلح لذلك سوى الارادة فلا بد من اثباتها فان قيل لانسـلم جواز حصول الله تعالى قبل ان حصل وبعد ولم لا يجوز أن يقال لا إمكان لها الا في ذلك الزمان المعين والدليل عليه وهو ان المفهوم من حصوله في ذلك الزمان وجب أن يبطل الذات فهو اذا صفة زائدة على الذات لكن هذه الصفة يستحيل حصولها الا في ذلك الزمان فاذا امكان حدوث هذه الصفة مختص بهـ هذا الوقت فاذا عقل هذا لم لا يعقل في غيره فان قلت الامكان من لوازم الماهية فيدوم بدوامها قلت ينتقض بما ذكرنا ثم نقول هذا انما يصح لو كانت الماهية منقورة قبل وجودها لكن ذلك باطل لانه بناء على ان الماهية منقورة حال عدمها وهو قول بان المعدوم شيء وهو باطل فلما ذلك لم يكن لم لا يجوز أن يقال الماهية بشرط حصولها في هذا الوقت يقتضي الامكان وشرط حصولها في وقت آخر يقتضي الامتناع كما ان الطبيعة الارضية بشرط حصولها في المركز يقتضي السكون وبشرط حصولها في

ذلك صدور اثر من شيء بسيط باطل لان القبول ليس باثر ومن يفعل ويقبل لا يصدر عنه الا اثر واحد فان حصول اثر غيره فيه لا يكون باثر حصل منه وجوابه عن قولهم يشبه التأثير بالوجوب ويشبه القبول بالامكان ان ذلك بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب ايسر بهج لان مرادهم ان الفعل معـ وثر يجب أن يوجد ومع قابله لا يجب وهذا الممكن بازاء لا يجب فكيف يجتمع مع يجب والمعارضة الثانية بان العلم كمال ولا يمكن ان الله تعالى يستفيد الكمال من غيره فليس جوابه انه خطابي ولا يندفع بقوله ان العلم كمال والجهل نقصان وتعالى ذاته عن النقصان فان القائل يقول وتعالى الله عن الاستفادة كما لا عن غيره أيضاً ونفي الاستفادة عن الله ليس بخطابي والجواب ان الدوات الناقصة تستفيد الكمال من صفاتها الكاملة أما الدوات الكاملة وصفاتها انما تكون كاملة لكونها صفات لتلك الدوات وكمال العلم من هذا النوع فان سبب كماله كونه من صفات الله تعالى

(١) أقول الذين يذهبون الى ان الصفات يجوز أن تكون زائدة على ذاته تعالى يذهبون الى ان الحياة صفة زائدة والذين لا يجوزون ذلك يجعلونها سلبية وما جعله المصنف أقوى وهو ان الامتناع عديم فعدمه ثبوتى مناقض لما ذكره مراراً من أن الامكان الذي هو نقيض الامتناع ليس بثبوتى

الامتياز ليس بالماهية ولا يلزمها لان النفوس الانسانية مقيدة بالنوع ولا بالعوارض أيضاً لان الاختلاف بالعوارض انما يكون بسبب المواد ومواد النفوس الابدان وقيل الابدان ليست الابدان موجودة واعلم ان هذه الحجج مبينة على ان النفوس مقيدة بالماهية ولم يذكر في تقريره دليل ولا أيضاً فلم لا يجوز ان يقال هذه النفوس قبل هذه الابدان كانت متعاقبة بآذان أخرى فهذا الدليل لا يصح الا بعد ابطال التماسخ ودليله في ابطال التماسخ مبني على حدوث النفس فيلزم الدور

(المسئلة الرابعة)

قالوا التماسخ محال لانا قد دلدلنا على ان النفس حادثة وعلة حدوثها هو العقل الفعال وهو قديم فلولا يمكن فيضان هذه النفوس عن العقل الفعال موقوف على شرط حادث لو جب قدم هذه النفوس لاجل قدم علتها ولما كان ذلك باطلا علماً

ان فضائها عن تلك العلة
القدمة موقوف على شرط
حدث وذلك الشرط هو
حدوث الابدان فاذا
حدث البدن وجب ان
تحدث نفس متعلقة به
فلو علفت نفس أخرى به
على سبيل التناسخ لزم
تعلق النفسين بالبدن
الواحد وهو محال واعلم انه
ظهر ان دليله في نفي
التناسخ موقوف على
اثبات كون النفس
حادثة فلما ثبتنا حدوث
النفس بالبناء على نفي
التناسخ لزم الدور وانه
محال والاقوى في نفي
التناسخ ان يقال لو كنا
موجودين قبل هذا البدن
لو جب ان نعرف احوالنا
في تلك الابدان كما ان من
مارس ولاية بلدة سنين
كثيرة فانه يمنع ان ينساها
المسئلة الخامسة
قالوا النفوس باقية بعد فناء
الابدان لانها لو كانت
قابلة للعدم لكان لذلك
القبول محل ومحله يمنع
ان يكون هو تلك النفس
لان القابل واجب البقاء
هند وجوده المقبول وجوه

الهواء يقتضي الحركة سلمنا الامكان فلم لا يجوز ان يقال الله تعالى خلق الافلاك وخلق فيها طابعا
محركة لها الزوايا ثم ان بسبب اتسول هذه الحوادث في عالمنا هذا اذا كانت الحوادث العنصرية
مرتبطة بالاتصالات الفلكية لها مناهج معينة بمنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت الحوادث
العنصرية كذلك وحيتئذ لا حاجة بها الى التخصيص فان قلت فلم خلق العالم في الوقت المعين وما خلقه
قبل ذلك ولا بعده قلت هذا انما يصح لو كان قبل خلق الفلك وقت وزمان وذلك محال بالاتفاق اما عند
الفلاسفة فلان الزمان مقدار حركة معدل النار قبل وجودها لا يمكن وجود الزمان واما عند المسلمين
فلان الزمان محدث واذا كان كذلك فقبل الخلق لازمان فيستحيل ان يقال لم يخلق في زمان آخر سلمنا انه
لا بد من محض فلم لا يكفي القدرة (قوله) نسبتها الى الكل على السواء قلنا والارادة ايضا نسبتها الى الكل
على السواء فلتفتقر الارادة الى ارادة أخرى لا الى نهاية فان قلت الارادة القدمة كانت على صفة لاجلها
يجب تعلقها باحداث الحوادث المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها باحداث ذلك الحادث في وقت آخر
قلت لو كان الامر كذلك لم يكن الله تعالى بالحقيقة مختارا بل كان موجبا بالذات وهو قول الفلاسفة
وايضاً ان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال قدرة الله كانت على صفة لاجلها يجب تعلقها باحداث الحوادث
المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها باحداثه في وقت آخر وعلى هذا التقدير تستغنى القدرة عن
الارادة سلمنا ان القدرة غير صالحة لذلك فلم لا يكفي العلم بيبانه من وجهين أحدهما ان الله تعالى عالم بجميع
المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصالح والمفاسد والعلم باشمال الفعل على المصلحة والمفسدة مستقل
بالدعاء الى الاجاد والترك بدليل انما في العلم في الفعل مصلحة خالصة عن المضار دعانا ذلك العلم الى
لعمل بل اسنادا لرجوع الى هذا الفعل اولى من ان نأمره الى الارادة فان الله تعالى أوقف على شفير
جهنم وخلق فيه علما بما في دخول النار من المضار وخلق منهم ارادة وصول النار فلا يدخل النار
فلاجل ذلك قدر بذاتى ارادة قوية وذر كنه علمنا بما فيه من المفسدة الثانية وهو ان الله تعالى عالم
بجميع الاشياء فيعلم ان ايها يقع وايها لا يقع وجود ما علم الله تعالى عدمه محال وبالعكس فلا جرم
يوجد ما علم وجوده فكان ذلك كافي في التخصيص سلمنا ان ما ذكره يدل على ذلك لا كفى معنا
ما يبطله وهو ان المريد اما ان يريد لغرض أو لا لغرض فان كان لغرض كان مستلزما بذلك الغرض
والمستكمل بالغیر فانض بالذات وهو على الله تعالى محال واذا كان لا لغرض كان ذلك عبثا وهو على
الله تعالى محال ولانه يقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال والجواب
ان الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن ان يصير موصوفا بما قبل ذلك والمحمكوم عليه بهذا الامكان
ليس هو الله بل هو الجسم الموجود قوله يجوز ان يكون محتملا في وقت بمنع عاني وقت آخر قلت
هذه الحوادث مستندة الى الاتصالات الفلكية قلنا تستقيم الدلالة على ان جميع الممكنات واقع
بقدره الله تعالى اما المعارضة بنفس الارادة فتقوية وجوابها ان مفهوم كون الشيء مرجحا غير مفهوم
كونه مؤثرا وذلك يوجب الفرق بين القدرة والارادة ويتوجه عليه ان المفهوم من كونه عالما بما
السواد غير المفهوم من كونه عالما بذلك فيلزم ان يكون له بحسب كل معلوم علما وقد التزمه الاستاذ
أبو سهل الصواعكي منا وهو الوجه ليس الا (قوله) لم لا يكفي علمه تعالى بما في الافعال من
المصالح والمفاسد قلنا تستقيم الدلالة على ان افعاله تعالى لا يجوز تعلقها بالمصالح (قوله) انما
يوجد ما علم الله تعالى انه يوجد قلنا لم بان الشيء موجود تابع لكونه بحيث يوجد
فكونه بحيث يوجد لو كان لاجل ذلك العلم لزم الدور بل لا بد من صفة أخرى (قوله) المريد اما

أن يرجع افترض أولا افترض قلنا ارادة الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هي واجب به التعلق بايجاد ذلك في ذلك الوقت لذاتها (١) **المسئلة الخامسة** انفق المسلمون على انه جميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه

(١) أقول الجهة التي أوردناها على اثبات الارادة خاصة بأفعال تقع في أزمنة أما التي لا تكون واقعة في أزمنة مثل خلق الزمان والجسم وسائر عمل الزمان ان كانت بارادة احتيج في اثبات الارادة هناك الى جهة أخرى الا أن يقال انها تخص من غير ارادة وذلك مما لم يقلوا به والجهة التي تشمل الكل هي أن يقال تخص بالايحاء من جميع المقدرات يحتاج الى تخصيص وهو الارادة الا أن المصنف لما جاوز أن يخص القادر أحد الطرفين من غير تخصيص انسد عليه باب اثبات الارادة مطلقا وكان لقائل أن يقول ان قدرته تعالى تعلق بوقت للايجاد دون وقت من غير تخصيص وقوله المخصص ليس القدرة متناقض لما ذهب اليه فيمار وهو ان المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح وقوله ولا العلم لانه تابع للعلوم متناقض قوله ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة كون الموجب تابعا لوجهه والاعراض بتجوز كون الامكان خاصا بوقت معين لا يتوجه على الافعال التي لا تقع في زمان والجواب بان الموصوف بامكان الحركة هو الجسم يقتضي ان يكون الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان وهو ليس بصحيح لان امكان الحركة المشروطة بذلك الزمان لا يكون حاصلا قبل ذلك الزمان فكيف يكون الجسم موصوفا به وكون الامكان من لوازم الماهية لا ينتقض بما ذكره لان الامكان المطلق من لوازم الماهية والامكان المقيد بشئ غير لازم لا يكون من لوازمها ولا يتناقضان باختلاف الدوام واللا دوام لا يكون لاختلاف موضوعها وقوله في الجواب عن تجوز كون الامكان مقيدا بوقت ان الوقت ان لم يكن موجودا استحالة ان يكون له اثر وان كان موجودا كان الكلام فيه كما في الاول لاجل دليله على اثبات الارادة بان يقال الوقت ان لم يكن وجودا استحالة ان يتخصص بالارادة وان كان وجودا احتاج الى وقت آخر وارادة اخرى تخص به ويتسلسل قوله كون الماهية متقررة قبل وجودها بناء على ان الماهية متقررة حال عدمها فيه نظر لان الماهية متقررة قبل وجودها وقبل عدمها قبلية بالذات ولا يلزم منه أن يكون تقررها حال عدمها الا اذا كانت قبلية بالزمان والقول بان الحوادث مستندة الى الاتصالات الفلكية ان أراد بالاستناد كون الاتصالات شرطا لوجوداتها لا ينافي كونها واقعة بقدرة الله تعالى والمعارضة بالارادة وانها يجب ان تكون نسبتها الى الكل على السواء كما كانت القدرة نسبتها الى الكل على السواء والارادة وعجزه عن الجواب عن ذلك والزام كون العلوم القديمة والارادات القديمة غير متناهية بحسب المعلومات والمرادات خروج عن المذهب فان الاصحاب يقتصرون على القدماء التسعة ذات وثمانية اوصاف وهو التزم كونها غير متناهية والاصوب ان يقول الارادة القديمة تقتضي اضافات غير متناهية بحسب المرادات ووجود تلك الاضافات لا يكون الا في العقول والقدرة لا تقتضي ذلك لان نسبتها الى جميع المقدرات على السواء فلا بد من مرجع يرجع اليه ليتعلق به الايجاد والحق ان القائل يجوز كون القدرة متعلقة ببعض المقدرات من غير تخصيص لا يمكنه اثبات الارادة الا بالسمع اما القائل بامتناع ذلك فيمكنه اثباتها بالعقل والسمع وقوله بان كون الشيء بحيث سيوجد لا يكون لاجل العلم بانه سيوجد بل يكون لصفة اخرى تقتضي كون الشيء قبل ايجاده موصوفا بكونه بحيث سيوجد وكون القدرة غير سالمة للتعلق بذلك الشيء من غير تخصيص وهما متناقضان لما ذهب اليه وقوله بنى الغرض عنه تعالى فيحيى ويبيانه والكلام فيه والقول بان الارادة واجبة التعلق بايجاد وقت دون وقت يقتضي ثبوت الشيء في الوقت قبل وجودها وتخصيص الوقت بالشيء من جهة الارادة الواحدة المتعلقة ببعض المرادات دون البعض الآخر من غير تخصيص

النفس لا يبقى بعد فسادها فوجب ان يكون محملا ذلك الامكان جسمه وهرأ آخر قد يكون النفس مركبة من الهولي والصورة وحيث قد تقول ان الهولي النفس ووجب قيامها بذاتها قطعا للتسلسل فوجب ان لا يصح الفساد عليه مع انه جوهر مجرد فيكون قابلا للصورة العقلية وليست النفس الا هذا الجوهر فيقال لهم لم لا يجوز ان يكون قبول تلك الهولي لتلك الصورة العقلية كان مشروطا بمحصل تلك الصورة فنعقد فناء تلك الصورة لا يبقى ذلك القبول **المسئلة السادسة** اعلم ان طريقنا في بقاء النفوس اطباق الانبياء والاولياء والحكماء عليه ثم ان هذا المعنى يتأكد بالافئاعات العقلية فالاول ان المواظبة على الفكر يفيد كمال النفس وتقصان البدن فلو كانت النفس تمت بموت البدن لامتنع ان يكون الموجب انقصان البدن وليطيل لانه ميبا

لكمال النفس والثاني
ان عدم النوم يضعف
البدن ويقوى النفس
وهو يدل على ما قلناه
والثالث ان عند الاربعين
يزداد كمال النفس ويقوى
فقصان البدن وهو يدل
على ما قلناه الرابع ان
عند الرياضات الشديدة
يحصل للنفس كالات
هظمية وتلوح لها الانوار
وتكشف لها المغيبات
مع انه يضعف البدن جدا
وكل ما كان يضعف البدن
أكل كانت قوة النفس
أكمل فلهذه الاعتبار
العقلية اذا انضمت الى
أقوال جمهور الانبياء
والحكاه اذ ادت الجزم
بقضاء النفس

المسألة السابعة

قال جالينوس النفوس
ثلاث الشهوانية ومحلها
الكبد وهي أدنى المراتب
والغضبية ومحلها القلب
وهي أوسطها والناطقة
ومحلها الدماغ وهي أشرفها
وقال المحققون النفس
واحدة والشهوة والغضب
والادراك صفاتها والدليل
عليه انه ما لم يعتقد كونه

فقال الفلاسفة والكهني وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالسموعات والبصرات
وقال الجمهور ومنا ومن المنة تزل والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم لئلا ينفك تعالى عن الحي
يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلولا يتصف بها اتصف بضدها فلولا يكن الله
تعالى متعيا بصيرا كان موصوفا بضدها وضدها نقص والنقص على الله تعالى محال فلما قلنا ان
يقول حياة الله تعالى مخالفة لحياةنا والمخالفات لا يجوز اشتراكها في جميع الاحكام فلا يلزم من
كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال حياته وان
صححت السمع والبصر لكن ماهيته غير قابلة لهما كما ان الحياة وان صححت الشهوة والنفوة لكن
ماهيته تعالى غير قابلة لهما فكذلك لما سلمنا ان ذاته تعالى قابلة لهما لكن لم لا يجوز ان يكون
حصولهما موقوفا على شرط يمنع التحقيق في ذات الله تعالى وهذا قول الفلاسفة فان عندهم ابصار
الشيء مشروط بانطباع صورة صغيرة مشابهة لذلك المثل في الرطوبة الجليدية واذا كان ذلك في حق
الله محالا لا جرم لم تثبت الصفة سلمنا حصول الصفة لكن لم قلت ان القابل للصفة يستحيل خلوها عنها
وعن ضدها معا وقد تقدم تقريره سلمنا ذلك لكن ما المعنى بالنقص ثم لم قلت ان النقص محال فان رجعوا
فيه الى الاجماع صارت الدلالة فيه سمعية واذا كان الدليل على حقيقة الاجماع وهو الآيات الدالة
على السمعية والبصرية أظهر من الآيات الدالة على صحة الاجماع فكان الرجوع في هذه المسألة الى
التمسك بالآية أولى فالتمسك بالآيات ولاشك ان لفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بل مجاز
فيه وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وحينئذ يصير الخصم محتاجا الى اقامة
الدليل على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر ومن الاصحاب من قال السمع والبصر أكمل من
ليس بسميع ولا بصير والواحد منهما مسميع بصير فلولا يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منهما أكمل
من الله تعالى وهو محال وهذا ضعيف لان لقائل أن يقول المائى أكمل من لا يمشى والحسن الوجه
أكمل من القبيح والواحد منهما موصوف به فلولا يكن الله تعالى موصوفا به لزم أن يكون الواحد منهما
أكمل من الله تعالى فان قلت هذا صفة كمال في الاجسام والله تعالى ليس بحسم فلا يتصور ثبوته في
حقه قلت فلم قلت بان السمع والبصر ليسا من صفات الاجسام وحينئذ يعود البعث (١) (مسألة ثمانية)
اتفق المسلمون على اطلاق لفظ التكلم على الله تعالى وليسكنهم اختلافوا في معناه فزعمت المعتزلة ان

كما ذهب اليه في القدرة

(١) أقول يجب ان يعنى بالفلاسفة في قوله ههنا فلاسفة الاسلام والحق ان وصف الله تعالى بالسمع
والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالدوق والشم واللمس لان النقل غير واردها واذا نظر في ذلك
من حيث العقل لم يوجد له وجه غير ما ذكره الفلاسفة والكهني وأبو الحسين اما اثبات صفتين شبيهتين
بسمع الحيوانات وبصرها بالفعل غير ممكن والاولى أن يقال لما ورد النقل بوصفه تعالى بهما امتاز بذلك
وعرفنا انهما لا يكونا له تعالى بالتين كما للحيوانات واعترفنا باننا لسنا واقفين على حقيقة ما وذلك لان ما قالوا
في هذا الباب لا يرجع بطلان اما قولهم الحي يصح اتصافه بالسمع والبصر فليس بطرد لان أكثر الهوام
والسمك لا يسمع لها والعقرب والخلد لا يبصر لهما والديدان وكثير من الهوام لا يسمع لها ولا يبصر ولولا منع
اتصاف ذلك الانواع بالسمع والبصر لما خلا جميع أشخاصها منها واذا جاز أن يكون بعض فصول الانواع
مزيلا لتلك الصفة لم يبق لشيء من ما في نوع آخر وجه من جهة الصفة وأيضا لا يجب ان كل ما يتصف بصفة
يتصف بغير تلك الصفة فان الشفاف لا يتصف بالسواد ولا بغيره مما هو ضده مع انه يصح الاتصاف
بها لكونه جسميا بل كل ما لا يتصف بصفة يتصف بغيرها وليس ضد الصفة هو عدمها وان كان

معناه كونه تعالى موجد الاصوات دالة على معان مخصوصة في أجسام مخصوصة واعلم أنا لا ننازعهم في المعنى لاننا نعتقد ان جميع الحوادث واقعة بقدرته الله تعالى ونسلم ان خلق الاصوات في الاجسام الجمادية والحيوانية جائز واذا ثبت ذلك فقد ساعدتهم على المعنى وبقي ههنا النزاع اطلاق اسم المتكلم هل يقع في اللغة لهذا المعنى أم لا وهذا البحث لغوي لاحظ للعقل البتة فيه والمتكلمون من الفريقين قد طولوا فيه ولا فائدة فيه أما أصحابنا فقد اتفقوا على ان الله تعالى ليس بمتكلم بالكلام الذي هو الحروف والاصوات بل زعموا انه متكلم بكلام النفس والمعتزلة ينكرون هذه الماهية ويتقيدون الاعتراف بها فيفكرون ان تصاف ذات الباري ويتقيدون بذلك ينكرون كونها واحدة فالخاص ان الذي ذهبوا اليه فنحن من القائلين به الا اننا اثبتنا امر آخر وهم ينازعوننا في الماهية والوجود والقدم والوحدة فهذه مقدمة لا بد من معرفتها للخائض في هذه المسئلة احتج الاصحاب على كونه تعالى متكلماً بامور احدها انه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالكلام فلولم يكن الله تعالى موصوفاً بالكلام لكان موصوفاً بضده وهو نقص وهو على الله تعالى محال قالت المعتزلة التصديق مسبق موقوف بالتصور فما ماهية هذا الكلام فان الذي نجد من انفسنا اما هذه الحروف والاصوات او يمثل هذه الحروف والاصوات وانتم لا تثبتونها لله تعالى فان قلت اعني بالامر طلب الفعل قلت لم لا يجوز ان يكون ذلك الطلب هو الارادة وانتم حيث حاولتم الفرق بينه وبين الارادة يكون قلتم الله تعالى قديماً مريماً لا يريد لكن هذا الفرق انما ثبت بعد ثبوت كونه تعالى متكلماً وذلك يتوقف على تصور ماهية الكلام فلو بينا ماهية الكلام لزم الدور ولئن زلنا عن هذا المقام لكن لم قلت انه يصح اتصاف ذات الله تعالى به وتقريره بالوجه الثلاثة المذكورة في مسئلة السمع والبصر سلمنا انه يصح اتصافه به لكن لم قلت ان ضده نقص وانه بل الذي نعده نقصاً وانه في العرف هو الهز عن التلاظ بالحروف واما ضد المعنى الذي ذكرته فلم قلت انه نقص بل لو قيل ان ذلك المعنى هو النقص لكان اقرب فان ثبوت الامر والنهي من غير حضور المخاطب سفيه وهو نقص وبقية الاسئلة تقدمت (١) وثانها لما علمنا ان افعال الله تعالى يجوز التقديم والتأخير لا يحرم اسندناها الى مرجع وهو الارادة فكذلك رأينا افعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والندب والوجوب فاختصاصها بهذه الاحكام يستدعي تخصيصاً وليس ذلك هو الارادة لان الله تعالى قديماً مريماً لا يريد وبالعكس فلا بد من صفة أخرى وهي الكلام وهو ايضا ضعيف لانا نقول لم لا يجوز ان يكون معنى الوجوب والحظر هو ان الله تعالى عرف المكلف انه يريد عقاب من يترك الفعل الفلاني في الآخرة او يريد ايمال الثواب اليه في الآخرة وهذا القدر مما لا حاجة الى اثبات الكلام فيه فان ادعيت امر او راء ذلك فهو ممنوع (٢) وثالثها ان الله تعالى

الاتصاف بعدمها حاصل عند الاتصاف بضدها من غير انعكاس وايضا ان كان عدم السمع والبصر نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس ايضا نقصا وقوله الابصار عند الفلاسفة مشروط بالاتطباع ليس كما ينبغي والواجب ان يقول او بالشعاع كما مر الكلام في ذلك وباقى كلامه ظاهر

(١) أقول كلامه ظاهر والوحدات الثلاث المذكورة هي الاختلافات في معنى الحياة وامتناع اتصاف الماهية بالكلام وكون قبول الاتصاف به موقوفاً على شرط ممتنع الحصول

(٢) أقول تردد الكلام بين الحظر والاباحة قبل التخصيص باحدهما يدل على صحة الاتصاف باحدهما لا بعينه قبل ورود السمع المخصص وذلك يناقض القول بان ماهيتها مستفادة من السمع وتفسير الوجوب والحظر بتعريف ارادة العقاب والثواب غير صحيح انما الصحيح تعريف العبد بتعريفه لاوعيد والوعيد وذلك لان كثيراً من يرتكب الحظر ولا يعاقب عليه ولو اراد الله عقابه لمسا فاته العقاب

لذلك لا يصبر مشتهياً له
ومالم يعتقد كونه مؤذياً
فانه لا يغضب عليه
فوجب ان يكون الذي
يشتهى ويفضه هو الذي
أدرك

المسئلة الثامنة

انه لا يجب في كل ما كان
محبوباً ان يكون محبوباً
اشي آخر والادراك أو تسلسل
بل لا بد وان يقتضي الى ما
يكون محبوباً لذاته
فلاستقرأ يدل على ان
معرفة الكامل من حيث
هو كامل يوجب محبته
اذا عرفت هذا فنقول
جوهر النفس اذا عرفت
ذات الله تعالى وصفاته
وكيفية صدور افعاله عنه
واقسام حكمته في تخليق
العالم الاعلى والاسفل
صارت تلك المعرفة موجبة
للمحبة ثم كما ان ادراك
النفس اشرف الادراكات
وذات الله تعالى اشرف
المسددات وجب ان
تكون تلك المحبة أكمل
انواع المحبة والمحب اذا
وصل الى المحبوب كان
مقدار لذته بمقدار محبته
وبعد ادراكه الى ذلك

المحبوب فهذا يقتضي ان تكون النفس الناطقة اذا عرفت الله تعالى وتطهرت من الميل الى هذه الجسمانيات فانها بعد الموت تصل الى ذات عالية وسعادات كاملة والله اعلم

المسئلة التاسعة في مراتب النفوس اعلم ان النفوس بحسب احوال قوتها النظرية على أربعة أقسام فاشرفها النفوس الموصوفة بالعلوم القدسية الالهية وثانيها التي حصلت لها اعتقادات حقة في الالهيات والمفارقات لاسبب البرهان اليقيني بل اما بالافتقار الى ما بالتقليد والمرتبة الثالثة النفوس الخالصة عن الاعتقادات الحقة والباطلة والمرتبة الرابعة النفوس الموصوفة بالاعتقادات الباطلة وأما بحسب احوال قوتها العملية فهي على أقسام ثلاثة أحدها النفوس الموصوفة بالاخلاق الفاضلة وثانيها النفوس الخالصة عن الاخلاق الفاضلة والاخلاق

ملك مطاع والمطاع هو الذي له الامر والنهي وهو ضعيف جدا لانهم ان عنوا بالمطاع نفوذ قدرته ومشيئته في الخلق اوقات فهو مسلم وان عنوا به ان له امرا ونهيا فهو اول المسئلة ورابعها اجماع المسلمين على كونه متكاما وهو ضعيف لما بيننا من الاجماع ايسر الا على اللفظ أما المعنى الذي يقول أصحابنا فهو غير مجمع عليه بل لم يقل به أحد الا أصحابنا والمعتد قوله تعالى وكلم الله موسى تكليم فان قيل اسم الكلام موضوع في اللغة لهذه الالفاظ وانتم لا تقولون بكونه تعالى موصوفا بالكلام بهذا المعنى فقد حوتم اللفظ عن ظاهره واذا كان كذلك لم يكن صرفه الى المعنى الذي ذكرتموه أولى من صرفه الى معنى آخر وهو الامر الذي عرف الله تعالى ما يفعل بالمكافئين في الآخرة من الثواب والعقاب ثم ان نزلائه لكانه اثبات الكلام بالكلام واثبات الشيء بنفسه باطل الجواب ان صرفه الى هذا المعنى أولى لقول الشاعر

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والجواب عن الثاني انه اثبات كلام الله تعالى باخبار الرسول والعلم بصدق الرسول لا يتوقف على العلم بكونه متكاما لاننا نعلم انه لا يجوز ظهور المجردة على الكاذب علمنا صدقه سواء علمنا كلام الله تعالى أو لم نعلمه فهذا منتهى القول في هذه المسئلة (١) ذهب أبو الحسن الأشعري وأتباعه الى ان الله تعالى باق ببقاء يقوم به وذهب القاضي وامام الحرمين الى نفيه وهو الحق لنا المعقول من البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم هذا انما يعقل في حق ممكن الوجود فواجب الوجود لانه يستحيل أن يكون زحان وجوده على عدمه معلا بمعنى وأيضا فذلك البقاء لانه باق فان كان باقيا بقاء آخر لم يزل التسلسل واما الدور ان كان باقيا بقاء الذات التي فرضناها باقية بذلك البقاء وان كان باقيا بنفسه و يكون الذات باقية مفتقرة اليه انقلب الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وأما في الشاهد فليس بمعنى أيضا لان شرط حصوله في الجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان الثاني اليه لزم الدور ولتقابل أن يقول البقاء نفس حصول الجوهر في الزمان الثاني لانه أمر موقوف عليه وجوابه ان نفس الحصول في الزمان ليس صفة والالزم التسلسل احتجوا بان الذات لم تكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب أن يكون البقاء زائدا والجواب بانه معارض بان الذات كانت حادثة زمان الحدوث ثم حال البقاء ما بقيت حادثة فيلزم أن يكون الحدوث صفة زائدة وهو محال على ما تقدم فان قلت الحدوث نفس حصوله في الزمان الاول قلت البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني (٢) ذهب أكثر المسلمين انه تعالى عالم بكل

لا يقال تعريف العبد يكون بالالهام أو بالاخبار وليس الالهام عاما والاخبار كلام فيلزم الدور لما سيجي وجوابه

(١) أقول الاستدلال بهذا البيت ركيك وهو يقتضي أن يقال للآخر متكام لكونه بهذه الصفة والباقي ظاهر

(٢) أقول وههنا مذهب آخر وهو انقول بنبوت البقاء في الممكنات ونفيه عنه تعالى وبه قال الكعبي وأتباعه قوله البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم فقال له الموجد الذي لا يبقى له بدله أيضا مما يقتضي ترجيح وجوده على عدمه فاذا هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء الا أن يكون الترجيح الى الزمان الثاني والتعديق فيه ان البقاء مقارنة الوجود لا أكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيمالا يكون زمانيا واعتبر الحكم بكون الكل أعظم من جزئه فانه لا يمكن أن يقال انه واقع في مكان أو في جميع الأزمنة كما يقال انه واقع في مكان أو في جميع الامكنة واذا كان

المعلومات خلافاً للفلاسفة ولقوم من أهل الملة لئلا نعلم أن يكون عالمنا بكل المعلومات فلو اختصت عالميته ببعض دون البعض لا تنظر إلى مخصص وهو محال (١) ومن الدهرية من زعم أنه لا يعلم ذاته لأن العلم أمر إضافي فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة إلى نفسه وإضافة الشيء إلى نفسه محال فإن قلت ذاته تعالى من حيث أنه عالم مغاير له من حيث أنه معلوم وهذا القدر من التغاير يكفي في هذه الإضافة قلت صيرورة الذات عالم ومعلوم يتوقف على قيام العلم بها وهو موقوف على المغايرة التي هي موقوفة على صيرورة الذات عالم ومعلوم فيلزم الدور جوابه أنه منقوض بعلمنا بأنفسنا (٢) ومنهم من سلم كونه تعالى عالماً بنفسه ومنع كونه عالماً بغيره لأن العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم وإضافة مخصوصة في العالم والمعلوم فلو علم الله تعالى الحقائق لحصلت تلك الصور وتلك الإضافات في ذاته تعالى فيحصل الكثرة في ذاته والجواب أن الكثرة في الصور والإضافات وهو من لوازم الذات لأنفسها (٣) ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات لأنه لو علم كون زيد في الدار فمندر وجهه عنها أن بقي العلم الأول كأن جهلاً وان لم يبق كان تعديراً والجواب أنك إن عانيت بالتغير وقوع التغير في الأحوال الإضافية فلم قلت أنه محال وكذلك فإن الله تعالى كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في الإضافات لا يوجب تغيراً في الذات فكذلك ما كونه عالماً بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم تتغير تلك الإضافة فقط (٤) ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات إلا عند وقوعها

الحكم كذلك فيما يتوقف عليه الحكم كالتصورات أولى بأن يكون كذلك وعلمه الزمان لا يكون زمانياً فكيف مبدأ الكل إذا انتصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات وأما كون البقاء باقياً أو غير باق وإن كان باقياً فبقاؤه إما بذاته أو بغيره فحكم الأمور الاعتبارية التي توجد في العقل فقط وتنقطع عنه عدم الاعتبار وقوله وأما في الشاهد فليس بمعنى أيضاً إشارة إلى إبطال مذهب السككي وقوله يلي الحدوث ليس صفة زائدة لجوابه ما مر ثم إن كان الحدوث نفس الحصول في الزمان لأول فالبقاء حصول في زمان مشروط بحصول في زمان قبله واللام يكن زمانه ثابتاً والحصول في الزمان الأول ليس مشروطاً بالحصول في زمان آخر الاختلاف بينهما بوجوده والشرط وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار يعتقد ما قلنا وهو أن البقاء مقارنة لوجود لا كثر من زمان واحد بعد الزمان الأول (١) أقول لقائل أن يقول أنت بالبدئية عرفت أن المخصص ههنا محال أم بالدليل فإن قلت بالبدئية فقد كبرت وإن قلت بالدليل فابن الدليل غاية ما في الباب أن تقول نحن ما نعرف جوار ثبوت المخصص أو امتناعه

(٢) أقول لو قال ومن الفلاسفة بدل ومن الدهرية لكان أصوب لأن الدهرية لا يثبتون لها غير الدهر فضلاً عن أن يكون عالماً أو غير عالم ثم الصحيح أن المقتضى للمغايرة هو العلم وليست المغايرة بمقتضية للعلم بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا ينفك المعلوم عن علمه ولا يلزم الدور وإنما يقول من ينفي عنه تعالى هذا العلم لاستحالة التكرار هناك إما فيما يفجوزه الجوار التكرار ههنا

(٣) أقول حصول الصور في الذات لا يخلو من أن تكون تلك الصورة من نفس الذات ويلزم منه كون الفاعل قابلاً أو يكون من غيرها وذلك يقتضي تأثر الذات من غيره فإن المثل يتأثر من الخال فيه وأما كثرة الإضافات فلا يوجب كثرة الذات

(٤) أقول لقائل أن يقول أنك تقول بأن العلم صفة قدعة لا يجوز زعمها التغير وهي ناجعة إضافة تتغير وأيضاً لو كان العلم إضافة بين العالم والمعلوم لا تمتنع العلم بالمعلومات والمتمنات وأيضاً قد قلت

الردية وثالثها النفوس الموصوفة بالخلق الردي ورثتها حب الجسمانيات فإن النفوس بعد موت بدن يعظم شوقها إلى هذه الجسمانيات ولا يكون لها قدرة على الفوز بها ولا يكون لها الفاعل المفاركات فتبقى تلك النفس كمن نزل عن مجاورة مشوقه إلى موضع ظلماني شديد الظلمة تعود بالله منها وما كان لانهاية لمراتب العلوم والخلق في كثرة أوقوتها وطهارتها عن اضطدادها فكذلك لانهاية لأحوال النفوس بعد الموت

المسألة العاشرة

الحق عندنا أن النفوس مختلفة بحسب ما هيئاتها ويحواها فنفوس نورانية علوية ومنها كثيفة كسيرة ولا يبعد أيضاً أن يقال في النفوس الماطقة جنس تحت أنواع وتحت كل نوع أشخاص لا يخالف بعضها بعضاً إلا في العدد وكل نوع منها فهو كالولد لروح من الأرواح السماوية وهذا

وقبل ذلك فانه لا يعلم الا الماهية واحتج بوجهين الاول ان المعلوم متميز والشخص قبل وجوده فني محض فلا يكون في نفسه متميزا فلا يصح أن يكون معلوما الثاني انه تعالى لو علم الاشياء قبل وقوعها فكل ما علم فهو واجب الوقوع لان عدم وقوعه يفرض الى انقلاب العلم جهلا وهو محال والمؤدى الى المحال محال فعدم وقوعه محال فوقعه واجب وحيث يثبت يلزم الحيز وان لا يتم كنه الحيوان من فعل أصلا بل يكون كالجماد لان ماء لم وقوعه فهو واجب وماء لم عدمه فهو ممنوع والجواب عن الاول انه متقوض بعلمنا بالعدومات الشخصية قبل وقوعها كعلمنا بطول الشمس غدا وعن الثاني بالترام ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع (١) ومنهم من أنكر كونه عالما بالانهاية واحتج بثلاثة أوجه الاول ان المعلومات تتطرق اليها الزيادة والنقصان فان بعضها أقل من كلها وكل ما كان كذلك فهو متناه فالمعلوم متناه الثاني ان كل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره وكل ما كان متميزا عن غيره فغيره خارج عنه وكل ما كان غيره خارجا عنه فهو متناه فكل معلوم متناه فالسبب بمتناه واجب أن لا يكون معلوما الثالث ان العلم بكل المعلوم مغاير للعلم بغيره بدليل انه يصح أن يعلم كون الشيء عالما بشئ آخر مع الجهل بكونه عالما بغيره والمعلوم غير المجهول فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم غير متناهية فهناك موجودات غير متناهية وهو محال والجواب عن الاول ان تطرق الزيادة والنقصان الى شئ لا يدل على التناهي وعن الثاني ان المتميز كل واحد منهما هو متناه وعن الثالث ان العلم واحد لكن نسبه غير متناهية وهذا ضعيف لان الشعور بالشيء اذا كان لا يتحقق الا مع هذه النسب فهذه النسب ان لم تكن موجودة لم يكن العلم موجودا وان كانت موجودة عادا للزام وقد ذكرنا ان الاستاذ بأسهل الصعوك التزمه (٢) ومنهم من أنكر كونه عالما بجميع المعلومات واحتج بأنه لو علم

هو الذي كان يسميه أصحاب
الطلسمات بالطباع التام
وذلك الملك هو الذي
يتولى اصلاح أحوال تلك
النفوس تارة بالمنجاة
وتارة بالالهامة وتارة
بطريق النفث في الروح
ولتقتصر من مباحث
النفوس الناطقة على
هذا القدر والله أعلم
بالصواب

الباب التاسع في
أحوال القيامة وفيه
مسائل
المسئلة الاولى

اعادة المعدوم عندنا جاز
خلاف جمهور الفلاسفة
والكرامية وطائفة من
المعتزلة لنا ان تلك
الماهيات كانت قابلة
للوجود وذلك القبول
من لوازم تلك الماهية
فوجب ان يبقى ذلك
القبول ببقاء تلك المادية
فان قالوا ان ذلك الشخص
لما عدم امتنع ان يحكم
عليه حال عدمه بشئ من
الاحكام فامتنع الحكم
عليه بهذه القابلية فنقول
ان الحكم عليه بامتناع

الاضافات لا وجود لها في الاعيان واذا لا يكون له علم الله تعالى وجود في الاعيان ولك أن تقول العلم يقع بالاشتراك على عكس الصفة وعلى هذه الاضافات وحيث لا تكون تلك الصفة عالما بالمعلومات ولا تكون هذه موجودة بزعمك وقد قال بعض المتكلمين هر بامن بعض هذه النقوض انه تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث هي المعقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة قالوا المدرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب أن يكون زمانيا ذا آلة قابلا للتغير وهو شبهة بالاحساس وما يجري مجراه وهو تعالى منزوع عن هذا النوع من الادراك كما أنه منزوع عن الاحساس والتدوق والشم والاشارة الحسية هذا هو مذهبهم

(١) أقول يريدونهم من المخالفين والكلام في صحة كون المعدوم معلوما قد مر وأما التزام ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع انه واجب الصدور عن علمه بأن يكون علمه موجودا له كان متعرضا لعلمه تعالى بذاته وبالمعدومات وان ارادته واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه عالم بما سيوجد له وليس بجهول وذلك لان هذا الوجوب وجوب لاحق لاسابق والمعدومات مطابقة لعلمها لانه تعالى يعلمها معدومة وهي كذلك بمعنى ان المتصور منها ليس بوجود في الخارج

(٢) أقول يحتمل الاولى تدل على امتناع ما لانهاية مطلقا وليس لها تعلق بالمعلومات التي لانهاية لها من حيث كونها معلومة وجوابه عن قوله المعلوم متميز عن غيره والمتميز متناه بان المتميز ان كان واحدا منها وهو متناه غير صحيح لان الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير المتناهي عنده معلوم فهو متميز ويسلم ان كل متميز متناه يلزمه ان غير المتناهي متناه والصواب أن يمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي وما أجاب به عن الثالث يدل على حيرته وان ذكر

جميع المعلومات لكان اذا علم شياعلم كونه عالميا به وعلم ايضا كونه عالميا بكونه عالميا ويرتب هناك مراتب غير متناهية واذا كانت معلوماته غير متناهية وله بحسب كل معلوم مراتب غير متناهية كانت الصفات غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فان قلت العلم بالشئ نفس العلم بالعلم به قلت هذا باطل لان العلم بالشئ إضافة الى الشئ والعلم بالعلم بالشئ إضافة الى العلم وبين العلم بالشئ والاضافة الى الشئ غير الاضافة الى غيره والجواب ان لانه في النسب والتعلقات وهي أمور غير ثبوتية انما الثابت هو العلم وهو صفة واحدة وفيه الاشكال بالذي تقدم (١) **المسئلة** مذهب أصحابنا ان الله تعالى قادر على كل المقدورات خلافا لجميع الفرق (٢) لئلا نلجأ لاجله مع في البعض أن يكون مقدور الله تعالى هو الامكان لان ما عداه اما الوجوب واما الامتناع وهو ما يحيلان المقدور به لكان الامكان وصف مشترك فيه بين الممكنات فيكون الكل مشتركا في صحة مقدور به الله تعالى فلو خصت قدرته بالبعض افتقر الى المخصص واذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شئ من الممكنات الا بقدرته اذ لو فرضنا شيئا آخر مؤثرا لكان اذا اجتماعا على ذلك الممكن فاما أن يقع ذلك الممكن بهما معا فيجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلا وهو محال أو لا يقع بواحد منهما وهو محال لان المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك فاما لا يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذلك فلو امتنع وقوعه بهذا أو ذلك لزم وقوعه بهذا وذلك حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما اما من وقوعه بالآخر وذلك محال واما ان يقع باحدهما دون الآخر وهو محال لان كل واحد لما كان مستقلا بالتأثير كان وقوعه باحدهما دون الآخر ترجحا لا حاد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح وهو محال ثبت ان جميع الممكنات واقع بقدره الله تعالى وتعلقاته (٣) اما الفلاسفة فقد قدموا ان يصدر عن الواحد أكثر من واحد وقد تقدم الجواب عن جهتهم واما الثنوية والمجوس زعموا انه غير قادر على الشر لان فاعل

فيما مر ان الحق أن العلم أمر اضافي وهو ناجعه امر واحد اذ كثر النسب وصرح من قبل بكون النسب غير وجودية ثم لما تخير فيه صوب قول أبي سهل تعريضا

(١) أقول التزم ههنا جواز كون النسب مع كونها غير ثبوتية غير متناهية وجعل في الاخير العلم صفة واحدة مع التزام النقص عليه فانظر في تحريمه وخبطه في هذا الموضع ولو قال عقول البشر لا تصل الى اكتناء الذات ولا الى تحقق حقائق صفاته لكان أولى فان البهر عن درك الادراك وتحقيق هذا المبحث يحتاج الى كلام طويل لا يحتمله هذا الموضع

(٢) أقول لم يذكر من المخالفين غير الفلاسفة والثنوية وقوما معدودين من المعتزلة وليس جميع الفرق محصورين في هؤلاء

(٣) أقول قدم الكلام في الاحتياج الى المخصص في باب العلم فلا وجه لاعادته وفي قوله اذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شئ من الممكنات الا بقدرته ففيه نظر لانه لا يلزم من كونه قادرا على جميع الممكنات كونه مؤثرا في جميعها والالزام منه وجود جميع الممكنات وذلك ان القدرة وحدها لا تكفي في وجود التأثير بل يحتاج معها الى الارادة والدليل الذي ذكره يدل على امتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولم يدل على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد بل الصحيح عند أهل السنة ان الله تعالى قادر على كل الممكنات وغير مؤثر في كلها والعبد قادر على البعض وغير مؤثر فيه ما اذا قادران على شئ واحد مع ان المؤثر فيه أحدهما دون الآخر وانما كان ذلك كذلك لكون المؤثر محتاجا مع القدرة الى الارادة والقادر هو الذي له القدرة فقط من حيث هو قادر وعلى هذا التقدير لا يمتنع أن يكون في ممكن مؤثر غير الله تعالى الا ان بعض ذلك به غير ما ذكره

الحكم عليه حكم عليه بهذا الامتناع فلو لم يكن حال عدمه قابلا لهذا الحكم لكان هذا الحكم باطلا وان كان قابلا للحكم فحينئذ يسقط هذا السؤال

المسئلة الثانية

الاجسام قابلة للعدم لانا قد دللنا على ان العالم محدث والمحدث ما يصح عليه العدم وتلك الصفة من لوازم الماهيات والا لزم التسلسل في صحة تلك الصفة فوجب بقاء تلك الصفة بقاء تلك الماهية ثبت انها قابلة للعدم

المسئلة الثالثة

القول بخسر الاجساد حق والدليل عليه ان عود ذلك البدن في نفسه ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات فكان القول بالخسر ممكنا فهذه مقدمات ثلاثة المقدمة الاولى قواما ان عود ذلك البدن في نفسه ممكن والدليل عليه ان اعادة المعدوم اما أن تكون

ممكنة أولا تكون ممكنة فإن كانت ممكنة فالقصد حاصل وإن لم تكن ممكنة فنقول الدليل العقلي دل على أن الأجسام تقبل العدم ولم يدل على أنها تعدم لاحالة فلما ثبت بالنقل المتواتر من دين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن القول بمحشر الأجساد حق وثبت أن الأجسام لو عدمت لا تمتنع أعادتها كان ذلك دليلا قاطعا على أن الله تعالى لا يعدم الأجساد بل يعيدها بأعيانها وإذا كانت بأعيانها فهي قابلة للحياة والعقل والقدرة فينبغي أن يكون ذلك البدن بعينه ممكنا وأما المقدمة الثانية وهي قولنا أنه تعالى قادر على كل الممكنات فقد دللنا على صحتها وأما المقدمة الثالثة وهي قولنا أن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات فالفائدة فيها أن يكون الله تعالى قادرا على تمييز أجزاء بدن

الخيرات خيرا وفاعل الشر ور شرير والفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيرا شريرا الجواب أن عنيت بالخير والشر برموجد الخير والشر فلم قلت أن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون كذلك وإن عنيت غيره فبينوا (١) أما النظام فقد زعم أنه لا يقدر على خلق الجهل وسائر القبايح واحتج بان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور وأما أنه محال فلا نه يدل على الجهل والحاجة وجه محالان والمؤدى إلى المحال محال وأما أن المحال غير مقدور هو الذي يصح إيجاده وذلك يستدعي صحة الوجود والامتنع ليس له صحة الوجود والجواب لا نسلم أن فعل شيء يدل على الجهل والحاجة بل هو مالك فله أن يفعل ما شاء سلما لئلا يكن هذا الامتناع جاء من جهة الداعي فلم قلت أنه ممتنع من جهة القدرة فإن القادر حال انجزام إرادته الترتيب ممتنع عليه الفعل نظر إلى هذا الداعي ولا كنهه يكون قادرا على الفعل نظرا إلى أنه لو حصل له الداعي إلى الفعل بدلا عن الداعي إلى الترتيب لكان قادرا عليه (٢) وأما عباد فانه زعم أن ما علم الله أنه يكون فهو واجب وما علم أنه لا يكون فهو ممتنع والواجب والامتنع غير مقدور والجواب أن هذا يقتضي أن لا يكون الله تعالى مقدورا أصلا لأن كل شيء فهو ما معلوم الوجود أو معلوم العدم ثم نقول أنه وإن كان واجبا فظرا إلى العلم لكنه ممكن في نفسه فكان مقدورا ولأن العلم بالوقوع تبسبغ الوقوع الذي هو تبسبغ القدرة والمتأخر لا يبطل المتقدم (٣) أما الجني فقد زعم أن الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لأن مقدور العبد أمانة طاعة أو سفه أو عبث وذلك على الله محال والجواب أن الفعل في نفسه حركة أو سكون مثلا وكونه طاعة وسفها أو عبث أحوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذات ذلك الفعل أما أبو علي وأبو هاشم واتباعهم فقد زعموا أن الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند تفردها هي القادر وإن بقي على العدم عند تفردها فهو قادر على نفسه كان مقدور العبد مقدور الله تعالى لكان إذا أراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه يلزم أن يوجد تحقق الداعي وأن لا يوجد لتحقيق المصروف وهو محال والجواب أن البقاء على العدم عند تحقق المصروف ممنوع مطلقا بل ذلك إنما يجب إذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقل وهذا أول المسئلة (٤) (مسئلة)

وفي عبارته عند قوله أو يقيم بواحد منهما وهو محال لأن المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك فإما يوجد وقوعه بهذا الامتنع وقوعه بذلك موضع نظر إذ كان من الواجب أن يقول فإما يوجد وقوعه بهذا وجوده بوقوعه بهذا إذ ذلك مؤثر خال عن الموانع وبقي الكلام هكذا فلو لم يقع به هذا وذلك بوقوعه محال

(١) أقول المجوس من الشنوية يقولون إن فاعل الخير يزاد فاعل الشر أهرا من ويعنون به ماما كما وشيطانا والله تعالى منزوع عن فعل الخير والشر والمناوية يقولون أن فاعلهما النور والظلمة والديصانية يذهبون إلى مثل ذلك والجمع يقولون بأن الخير هو الذي يكون جميع أفعاله خيرا والشر هو الذي يكون أفعاله شرا ومحال أن يكون فاعلهما واحدا وجوابهم أن الخير والشر لا يكونان لذاتهما خيرا وشرا بل بالاضافة إلى غيرهما وإذا أمكن أن يكون شيء واحدا بالقياس إلى واحد خيرا وبالقياس إلى غيره شرا أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحدا

(٢) أقول أصل الجواب أن المحال لذاته غير مقدور أما المحال لغيره ممكن لذاته فكونه مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره

(٣) أقول المتأخر لا يبطل المتقدم لا يوجب أيضا بل المتقدم هو الذي يوجب المتأخر إذا كان المتقدم بالعلية وأصل هذا الجواب ما مر في المذهب المتقدم

(٤) أقول انما يمكن كون المقدور مشتركا إذا أخذ غير مضاف إلى أحدهما بعد الاضافة إلى أحدهما

اتفق أصحابنا على أنه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة خلافاً للفلاسفة والمعتزلة وأهم المهمات في هذه المسئلة الكشف عن محل النزاع فنقول أما نفاة الاحوال فقد زعموا أن العلم بنفس العالمية والقدرة بنفس القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات واعترف أبو علي وأبو هاشم بهذا الزائد إلا أنهم قالوا ليس في هذه الامور علماً وقدرة بل عالمية وقادرية فيكون اختلاف في الحقيقة لفظياً بل ذهب أبو هاشم إلى أنها احوال والحال لا تعلم ولا يمكن تعلم الذات عليها وعندنا أن هذه الامور معلومة في نفسها وقول أبي هاشم باطل قطعاً لأن ما لا يتصور في نفسه استحالة التصديق بشيئته غيره وأما أبو علي الجبائي فإنه سلم فيها انه معلومة فعلى هذا لا يبقى بينه وبين نفاة الاحوال مناخلاف معنوي البتة وأما مثبتة الحال متافقة زعموا أن عالمية الله تعالى صفة معللة لمعنى قائم به وهو العلم وهو لا يتحقق الخلاف بينهم وبين المعتزلة في المعنى وأما نحن فلا نقول ذلك لأن الدلالة مادلت الا على اثبات امر زائد على الذات فاما على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد ولا في الغائب (١) أما الفلاسفة في مذهبهم ان العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم فإذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات فيكون علم الله تعالى بالمعلومات أمور زائدة على ذاته وهي من لوازم ذاته وقد صرح ابن سينا بذلك في النمط السابع من كتاب الاشارات وعلى هذا فقد صاموا ان علم الله تعالى معنى قائم بذاته إلا أنهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارة أخرى فيقولون علم الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقومة بتلك الذات فكانهم عبروا عن المعنى بالصفة الخارجة وعن القيام بالذات بالتقوم بالذات فظاهر أنهم يساعدون في هذه المسئلة عن المعنى بل يبقى الخلاف بينهم وبين مثبتو الحال مناخلاف لا يقولون بالذات وتلك الصور اللازمة للذات ومبتوا الحال منا قالوا بامور ثلاثة الذات والعالمية والعلم فظهر ان الذي يقوله نفاة الحال متافق عليه بين كل من أقرب يكون الله تعالى عالماً قادراً (٢) لنا اننا بعد العلم بكونه تعالى موجوداً يقتضي دليل آخر يدل على كونه عالماً قادراً والمعلوم ثانياً غير المعلوم أولاً فعلمه تعالى زائد على ذاته (٣) احتج الخصم بامور أحدها ان علمه لو كان زائداً على ذاته لكان مقتضياً الى ذاته فيكون مكنائاً له واجبا له

امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد على سبيل البديل والمراد من كون مقدوراً أحدهما مقدوراً الآخر

(١) أقول أكثره هذا الكلام نقل المذاهب وقوله في ابطال قول أبي هاشم ان ما لا يتصور في نفسه اشتغال التصديق بشيئته في غيره فيه نظر لأنه ان كان المراد ان ما لا يتصور بانفراده استحالة التصديق بشيئته فذلك غير مسلم لان النسب لا يتصور بانفرادها وقد يصدق بشيئته الغيرها وان كان المراد ان ما لا يتصور أصلاً فهو حق وقوله الخلاف بين أبي علي وأبي هاشم وبين أصحابنا لفظي فيه نظر لان الزائد عندهم ليس بوجود ولا معدوم وهو معلول العلم الذي ليس زائداً على الذات وعند أصحابنا ان العلم زائد وهو موجود وباقى ظاهر

(٢) أقول ابن سينا صرح بكون العلم صورة زائدة على الذات ولم يذكر قوله في القدرة ثم ذكر أخيراً ان قولنا يوافق قول من أقرب بكونه تعالى عالماً قادراً والفلاسفة يقولون ان علم الله تعالى فعل يوجد به ما هو صادر عنه والعلم والقدرة والارادة عندهم واحد بالحقيقة مختلف بالاعتبار ونحن لا نقول بذلك وهم يقولون العلم ليس بمحمول على الذات انما هو مبدأ العالمية المحمولة على الذات فالعالمية هي الصفة وهم أيضاً يقولون بها

(٣) أقول افتقار العلم بالوجود الى دليل آخر يدل على العلم لا يدل على تغاير الوجود والعلم فان الدليل الدال على وجود الصانع مغاير للدليل الدال على انه واحد ومع ذلك لا يلزم كون الصانع الموجود

هذا الانسان عن اجزاء بدن ذلك الانسان الآخر فاذ اثبتت هذه المقدمات الثلاثة فقد ثبت ان حشر الاجساد ممكن واذ اثبت الامكان فنقول ان الانبياء عليهم السلام أخبروا عن وقوعه والصادق اذا أخبر عن وقوعه في ممكن النوع وجب القطع بجهنمه فوجب القطع بجهنم الحشر والنشر احتجوا على انكاره بان قالوا اذا قتل انسان واغتذى به انسان آخر فذلك الاجزاء ان ردت الى بدن هذا فقد ضاع ذلك وبالعكس وعلى التقديرين فقد يبطل القول بالحشر والنشر والجواب عنه اما على قولنا ان الانسان جوهر نوراني مشرق في داخل البدن فكل الاشكالات زائلة واما على ظاهر قول المتكلمين فهو ان الانسان فيه اجزاء أصلية واجزاء فضلية والمعتبر اهارة الاجزاء الاصلية لهذا

وتلك العلة ليست الا تلك الذات والموصوف به ليس الا الذات فتكون الذات فاعلة وقابلة معا وهو محال
وثانيها ان عالمية الله تعالى واجبة والواجب يستتقي بوجوده عن العلة وثالثها لو كان له علم قديم لكاف
مشارك للذات في القدم وذلك يقتضي تماثلها وان لا يكون أحدهما يكونه ذاتا والاخر صفة أولى من
العكس لانها تكون مغايرة للذات فيلزم القول بقدماء مغايرة و رابعها ان علم الله تعالى المتعلق بمعلومنا
يجب ان يكون مثالا للمتناه فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه وخامسها ان العلم بكل المعلوم غير العلم
بغيره على ما تقدم ومعلومات الله تعالى غير متناهية فيلزم ان يكون له علوم غير متناهية والجواب عن
الاول قد تقدم وعن الثاني انه انما يتوجه على من اثبت عالميته ثم يعلاها بمعنى ونحن لا نقول به وأيضا
فتقدير القول بقول الواجب متى لا يعمل اذا كان واجبا بذاته أو بغيره والاول مسلم لئلا يكون لم قلت ان
عالمية الله تعالى واجبة لذاته بل هذا اول المسئلة والثاني باطل لان وجوب العالمية بالعلم لا يوجب
استغناؤه عنه كما في الشاهد وعن الثالث ان الاشتراك في القدم اشتراك في الوصف سلبى أو ثبوت
وذلك لا يوجب التماثل أصلا كما ان الضدين لا يلزم من اشتراكهما في التضاد تماثلهما وعن الرابع
انكم ان عنيتم بالتغاير كون كل واحد منهما مخالفا للآخر وكذا انكم لا تطلق هذا اللفظ لعدم الاذن
وان عنيتم جواز المفارقة في الزمان والمكان والتمسك بالعدم فلم قلتم به وان عنيتم معنى ثالثا فينبوه وعن
الخامس ان علمه المتعلق بمعلومنا علمنا يشتركان في التعاقب بذلك المعلوم ولا يلزم من اشتراك الشئين
في بعض الاوزام تماثلهما ولئن سلمناه لكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه كما لا يلزم من كون
وجوده تعالى مساويا لوجودنا في كونه وجودا حدوث وجوده وعن السادس ان ما ألزمت علينا في العلم
يلزمكم في نفس العالمية وهذه المعارضة لازمة على جميع الشبه (١) وبالله التوفيق (مسئلة) الباري
تعالى ليس مراد الله وهو قول أبي علي وأبي هاشم والخلاف فيه مع التجار لما تقدم في مسئلة العلم وأصح
أبو علي وأبو هاشم على انه تعالى ليس مراد الله بانه لو كان كذلك لكان مراد جميع المراتد كما انه
لما كان عالما لذاته كان عالما بكل المعلومات لئلا يكون ذلك محال لان زيدا اذا أراد موت رجل وعمر وأراد
حياته فلو كان الله تعالى مراد الكل المراتد للزم ان يكون مراد الموت وحياته معا وهو محال ولغاقل

غير ذلك الواحد وأيضا اذ الدليل على وجوده وأخر على كون وجوده عين ذاته لم يدل ذلك على
ان وجوده غير كون وجوده غير ذاته يدل ذلك على تغاير الاعتبارين لا على تغاير الحقيقةتين

(١) اقول قوله الجواب عن الاول قد تقدم برده فبحر كون الشئ فاعلا وقابلا وفي تفسيره بالتغاير
بجواز المفارقة في أحد الامور الاربعة موضع نظر وذلك لان كثيرا من العلل والمعلومات مجتمعة المفارقة
مع وجوب تغايرها والاولى ان يقال المتغايران هما ذاتان والذات لا تغاير صفته لان صفته لا تكون
مغايرة بالذات لها اولاد ذات لها مثل ذلك لا تغاير الصفات وما قال في الجواب عن الخامس فيمنه نظر
لان العلم على تقدير كونه نسبة أو تعلقا الى معلوم فالنسب التي تكون الى معلوم واحدة تكون تماثله
ولا يندفع بقياسها على الوجود ولا في الوجود على وجوده وعلى وجوده ما يقع بالتشكيك والواقع
بالتشكيك لا يوجب المساواة في الاوزام اما الامور المتماثلة بحسب اشتراكها في الاوزام والجواب
عن السادس الزامى وهو ان الدليل الذي اقتضى كون العلم بالمعلومات مختلفا يقتضى كون العالمية
بحسبها مختلفة متعذرة وهذا الجواب يكون على أبي هاشم وأبي علي القائلين بان العالمية زائدة على الذات
والعلم ليس بزائد على الذات وانهم أوردوا الزام تكرار العلوم على القائلين بكون العلم زائدا عارضوهم
بوجوب تكرار العالمية بغير هذا الدليل قوله وهذه المعارضة واردة على جميع الشبه يعني ان المعارضة
بالعالمية واردة على الشبه الست التي يوردونها في الرد على من يقول بكون العلم زائدا على الذات

الانسان ثم ان الاجزاء
الاصلية في هذا الانسان
أجزاء فاضلة لغيره فزال
هذا السؤال والمذهب
الذي اخبرناه قريب
من هذا

(المسئلة الرابعة)

ثواب القبر وعذابه حق
لاننا بينا ان الانسان جوهر
لطيف نوراني ساكن في
هذا البدن فبعد خراب
هذا البدن ان كان كاملا
في قوة العلم والعمل كان
في القبلة والسعادة وان
كان ناقصا فيهما كان في
البلاء والعذاب ثم القرآن
القديم يدل عليه اما في
حق السعداء فقوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا في
سبيل الله أمواتا بل احياء
عند ربهم يرزقون
فرحين بما آتاهم الله من
فضله واما في حق
الاشقياء فقوله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا وقوله تعالى اغرقوا
فادخلوا نارا

(المسئلة الخامسة)

الجنة والنار مخلوقتان اما

أن يقول لم قلت لو كان مراد الله لكان مراد الكل المرادات والقياس على العلم لا يسهل ولا ينفى من جوع وقولهم لما كانت المراد به صفة ذاتية لم يكن تعلقها ببعض المرادات أولى من تعلقها بالباقي فقد عرفت ضعفه (١) **مسألة** لا يجوز أن يكون الله تعالى مراداً بإرادة حادثة خلافاً للمعتزلة والكرامية فهو تعالى مراداً بإرادة محدثة لا في محل وأما عند الكرامية فهو مراداً بإرادة مخلقة في ذاته لئلا نأحد ذات الشيء لا يصح إلا بالإرادة على ما تقدم فلو كانت الإرادة حادثة لا فتقرت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل (٢) **مسألة** كلام الله تعالى قديم خلافاً للمعتزلة والكرامية وأعلم أن الجمهور من المعتزلة يوافقوننا في كونه تعالى متكلماً ويخالفوننا في قدم الكلام فاما نحن قدينا أن الذي يقول به المعتزلة فنحن نقول به من حيث المعنى والذي نقول به فهم لا يقولون به البتة فاذا حاولنا مكالمة المعتزلة وجب علينا أن نحقق ماهية الكلام ثم نقيم الدلالة على أن الله تعالى موصوف بها ثم نقيم الدلالة على قدمها فانهم يخالفوننا في الموضع الثلاثة فنقول أما المقامان الأولان وهما المقامان الصعيان مع المعتزلة فقد تقدم القول فيهما وأما الثالث فالدليل عليه من وجهين الأول أن القائل قائلان قائل اعترف بكون الله تعالى موصوفاً بهذا الكلام وقائل أنك ذلك وكل من اعترف به قال أنه قديم لأن المعتزلة والكرامية لم يعترفوا بكون الله تعالى موصوفاً بهذا الكلام وإنما قالوا بحدوث الكلام الذي يكون حرفاً وصوتاً وإذا ثبت ذلك فلو قلنا بحدوث هذا الكلام كان ذلك قولاً ثالثاً وهو خرق الإجماع وهو باطل الثاني وهو أن يكون هذا الكلام لو كان محدثاً لكان أمراً محدثاً في ذات الله تعالى فيكون محلاً للحوادث وهو محال أو لا يحدث فيه وهو محال لأن كون الله تعالى متكلماً ما قد دللنا على أنه من صفاته وصفة الشيء يستحيل أن لا تكون حاصلة فيه والالفاظ أن يكون الجسم مقعراً كحركة فائمة بالغير وذلك محال واحتجوا بأخبار أولها أن الأمر بلا مأمر وعبت وهو غير جائز على الله تعالى وثانيها أنه تعالى في الأزل لو كان متكلماً لم يقل أنا أرسلنا نوحاً وهو أخبر عن الماضي لكان كاذباً وثالثها أن الأمة مجمعة على أن كلام الله ناسخ ومنسوخ وسور وآيات وذلك من صفات المحذات والجواب عن الأول أن عبد الله بن سعيد ذهب إلى أن كلام الله تعالى وإن كان قديماً لكنه ما كان في الأزل أمراً ولا نبياً ولا خيراً ثم صار فيما لا يزال كذلك وهذا في غاية البعد لأننا وجدنا في النفس طلباً واقتضاءً وبيننا الفرق بينهما وبين الإرادة أمكننا بعد ذلك أن نشير إلى ماهية معقولة ونسعى ثبوتها لله تعالى فاما الكلام الذي يغير هذه الحروف والاصوات ويغير ماهية الأمر والنهي والخبر فغير معلوم التصور فكان القول بشيئ لله تعالى في الأزل محض الجهالة أما جمهور الأصحاب فقد زعموا أن كلام الله تعالى كان أمراً ونهياً في الأزل ثم منهم من يقول المعلوم مأمور على تقدير الوجود وهذا في غاية البعد لأن الجهاد إذا لم يجر أن يكون مأموراً فالمدوم هو الذي هو نفي محض كيف يعقل أن يكون مأموراً ومنهم من قال أنه في الأزل كان أمراً من غير مأمور ثم لما استمر وبقي صار المكفون بعد دخوله في الوجود مأموراً من بذلك

(١) أقول ما تقدم في مسألة العلم وهو أن كون العلم بذاته مغايراً للعلم بإرادته يقتضي تغايرهما وقياس الإرادة على العلم لا يفيد التعيين لكونه تشبيهاً ولا إلزاماً لأن المقيس عليه ممنوع وهو كون العلم له بذاته وقوله وقد عرفت ضعفه إشارة إلى أن الإرادة على تقدير كونها ذاتية لم لا يجوز أن تتعلق ببعض المرادات دون البعض

(٢) أقول لهم أن يقولوا عليه إنكم أيتتم الإرادة ترجع أحد وقتي الإيجاد على سائر أوقاته وجوزتم أن القادر أن يرجع أحدهم مقدور به على الآخر من غير مرجع فلم لا يجوز أن يصدر عن القادر إرادة بلا مرجع ثم نصير تلك الإرادة مرجعاً لها فلا يلزم التسلسل

الجنة فلقوله تعالى في صفحتها أعدت للذين وأما النار فلقوله تعالى في صفحتها فأتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين وقوله تعالى واتقوا النار التي أعدت للكافرين واحتجوا على أنها غير مخلوقة بأنها لو كانت مخلوقة الآن وجب أن لا ينقطع نعيمها لقوله تعالى أكلها دائم ويصحبها يوم القيامة لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه قلنا يحمل قوله تعالى أكلها دائم على ما يحصل بعد دخول المكلفين الجنة أو يدخل التمتع ببعض في عموم قوله كل شيء هالك إلا وجهه

المسألة السادسة

يجب الإيمان بأن الله تعالى يخرب السموات والأرض والدليل عليه أنيئنا أن الأجسام كلها متمثلة فكل ما يصح على بعضها يصح على الباقي وذلك يدل على أن تخريبها وتغيير صفاتها يمكن والنص قد

ورد به فوجب الاقرار

المسئلة السابعة

وزن الاهمال حق ويكون المراد منه اما وزن معانف الاهمال أو ان الله تعالى يظهر الربحان في كفة الميزان على وفق مقادير أهملهم في الخير والشر وكذلك انطاق الجوارح يمكن لان البنية ليست شرطاً لوجود الحياة والله تعالى قادر على كل الممكنات وكذا القول في الخوض والصراط

المسئلة الثامنة

قوابل أهل الجنة وعذاب أهل النار دائم وقال أبو الهذيل ان ذلك ينتهي الى سكون دائم يوجب اللذة لأهل الجنة والالام لأهل النار وقال جمهور المعتزلة والخوارج ان الثواب والعقاب ينقطع ودليلنا ان هذا هو الغوام أمر ممكن والا فليزمن الانتهاء الى وقت ينتقل الشيء من الامكان الثاني الى الامتناع الداني وهو محال وان كان الدوام

الامر وضر بواله مثلاً وهو ان الانسان اذا أخبره النبي الصادق بأن الله تعالى سيرزقه ولداً ولكنه يموت قبل ولادته فانه ربما قال لبعض الناس اذا أدركت ولدي بالعاقلة له أبالك يا مراك بهصيل العلم فهنا قد وجد الامر والمأمور معدوم حتى انه لو بقي ذلك الامر الى أن يبلوغ ذلك العشي اصاب ما موراً بذلك الامر ومن الثاني ان الخبر في الازل واحد ولكنه مختلف اضافته بحسب اختلاف الاوقات وبحسب ذلك تختلف الالفاظ الدالة عليه كافي العلم وعن الثالث ان تلك الصفات عائدة الى هذه الحروف والاصوات ولا نزاع فيه انما الكلام في الصفة القديمة التي دلت هذه العبارات عليها (١) في مسئلة هذه الصفة القديمة اسماء بالكلام عندنا واحدة خلافاً لبعض أصحابنا فانهم أثبتوا خمس كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار والعداء لنا حقيقة الكلام هي الخبر والامر والنهي أيضاً خبر لانه اخبار عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك (٢) في مسئلة خبر الله تعالى صدق لان الكذب تقص وهو على الله محال ولانه لو كان كاذباً لكان كاذباً بكذب قديم ولو كان كذلك لاستحال منه الصدق ولكن التالي محال فان كل من علم شيئاً صح منه ان الخبر في نفسه عنه خبراً صدقاً وذلك معلوم بالضرورة لا يقال هب ان ما ذكرته يدل على ان ذلك الخبر القديم صدق لكنه لا يدل على كون هذه الالفاظ صدقاً لاننا نقول بالمعتزلة هذا أيضاً لازم عليكم لانكم جوزتم الحذف والاضمار بحكمة لانطاع عليها وتجوز ذلك برفع الوثوق من هذه الظواهر (٣) في مسئلة نحن نعلم بالضرورة ان ذلك الكلام القديم غير

(١) أقول قول عبد الله بن سعيد ان الكلام الازل قديم يتغير باطل بوجه آخر وهو ان التغيير لا يمكن الا عند انتفاء شيء أو حدوث شيء فالازل لا يمكن ان يتغير والا لولى ان يقال الكلام وان كان صفة قديمة يمكن كون الاصوات والحروف الدالة على تلك الصفة هي ما نزل على الانبياء وسموها وبلغوها الى أئمتهم فهي الوصوفة بالتغير والتكثير والنزول لا مدلول لها التي هي تلك الصفة القديمة وقوله هذا الكلام لو كان محمداً لكان اما ان يحدث في ذات الله تعالى وهو ممنوع أقول هذا هو مذهب الكرامية وهم يجوزون كونه تعالى محلاً لحوادث قوله أو لا يحدث وهو محال لان كونه تعالى متكاملاً من صفاته وصفة الشيء تسهيل ان لا تكون حاصلة فيه أقول المتكلم صفة والكلام يجوز ان يكون في غيره كما ان الخالق والرازق صفة والخلق والرزق لا يجب أن يكون موجوداً فيه وباقى الكلام ظاهر

(٢) أقول أساليب الكلام ليست بمصورة في هذه الخمسة ومدلول هذه الخمسة أكثر من الخمسة يمكن أن يكون واحداً هو القديم والدلائل كثيرة ولا فائدة في جعل الكلام خبراً واحداً فان الخبر ليس بحقيقة تلك الصفة لتركبه عن ذكر الخبر عنه وذكر الخبر وارتباط الخبر بجوز مع تركبه أن يكون دليلاً على مبدأ واحد واذا كان كذلك فانه قول بان الامر والنهي خبر لكونه ما اخباراً عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك ليس بشيء لان المدلول بالثبات يغير المدلول بالعرض ضرورة (٣) أقول الحكم بان الكذب يقتضي ان كان عقلياً كان قولاً بحسن الاشياء وقبحها عقلاً وان كان سمعياً لم يرد وقوله لو كان كاذباً لكان كاذباً بكذب قديم ولا يستحال منه الصدق ببقائه ان كلامه القديم هو خبر الخبر ومع ذلك فهو خير واحد لا غير ولم يمتنع كل واحد منهما ما قال على المعتزلة ليس بوارده عليهم لانهم يقولون هذه المكلفين وازاحة عنهم واجبان على الله تعالى وعلى تقدير تجوز ما يرفع الوثوق عن كلامه تعالى يقع عنه الاختلال بالواجب وهو محال فهم لا يجوزون الحذف والاضمار المتضمنين لخبرة المكلفين في تكاليفهم فهذا ما على كلامه والاولى ان يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليله

مسموع الآن وهل يصح أن يكون مسموعا هذا مما لم يقم عندي عليه دليل لانا نحو رؤية مالمس
بجسم ولا يمرض لانه لما رأينا الجسم والعرض وثبت انه لا بد من علة مشتركة وانه لا مشترك الا
الوجود لاجرم قلنا يجب وزرؤية كل وجود وأما في هذه المسئلة فالسمع لم يتعلق بالاجسام
والاصوات حتى يقتصر الى علة مشتركة بل يتعلق بالاصوات بخازان تكون علة صحة
المسموعة هي الصوتية فقط وحيث لا يكون ذلك الكلام مسموعا (١) (مسئلة) زعم بعض فقهاء
الحنفية ان التكوين صفة لازمة لله تعالى وان المكون محذوف فتقول لهم القول بان التكوين قديم
ومحذوف يستدعي تصورا ماهية التكوين فان كان المراد منه نفس مؤثرة القدرة في المقدور فهي
صفة نسبية والنسب لا يوجد الا عند وجود المتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين
وان عنيتم صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة وان عنيتم به امرائنا الثانية قوله قالوا القدرة
صفة مؤثرة في صحة وجود المقدور والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور فلنا القدرة
لانما اثرها في كون المقدور في نفسه جازا للوجود لان ذلك له لذاته وبما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق
الا أن يكون تأثيرها في وجود المقدور تأثيرا على سبيل الصفة لا على سبيل الوجوب فلواثبتنا صفة
أخرى لله مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور وان كان على سبيل الصفة كان عين
القدرة فيلزم اجتماع المتلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال
وان كان على سبيل الوجوب لزم استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق رأينا فالقدرة تنافي هذه الصفة لان الموجب
بالذات لا يكون قادرا مختارا (٢) (مسئلة) الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى
وراء السبعة أو الثمانية وأثبت أبو الحسن الأشعري المدد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود

(١) لقائل أن يقول الكيفيات المدركة بالسمع كالثقل والحلوة والكيفيات بها تقوم الحروف
وتختلف باختلافها فإشارة للصوت المشترك المسموع مع الجمع والعلة المشتركة كما في قبضة الصفة كونها
مسموعة اما الوجود واما العرضية ولا فهو للعرضية الا القيام بالغير والصفات قائمة بالغير فاذا لزم
من ذلك صحة كون الكلام الذي صفة مسموعا كما قيل في الرؤية وظاهر ان هذه وأمثالها محلات
بعيدة عن العقل والحق الرجوع في أمثال هذه المسائل الى السمع والتوقف فيما لم يرد منها

(٢) أقول انما أخذنا التكوين من قوله تعالى انما أمرنا ان نقرن له كن فيكون
لجعل قوله كن مقادما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع والابحاد
والخلق الفاظ تشترك في معنى وتبين معانيها في المشترك فيه كون الشيء موجودا من العدم مالم يكن
موجودا وهي أخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية بالنسبة الى جميع المقدورات
وهي قائمة لما يدخل منها في الوجود وليست صفة سلبية تعقل مع المتسبين بل هي صفة
تقتضي به حصول الاثر تلك النسبة واما ادعاءهم قالوا القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور
فليس بصحيح انما الصحيح أن القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود
المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والعلم والقدرة لا يقتضيان
كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيه وقالوا بأزلية القولهم بامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى وقوله وان كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا
ليس بشيء لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لاسبابها في اذا اراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته
كان حصول ذلك الشيء واجبا فيه لا بمعنى انه كان واجبا ان يخلقه قوله ان عنيتم به صفة مؤثرة في
وجود الاثر فهو عين القدرة بل هو ان القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات اثرها فيكون

ممكننا وقد أخبر عنه
الصادق وحب الاقترار
به احتجوا بأنه تعالى ان
لم يعلم كمية عدد أنفاسهم
كان ذلك تجهيلا لله تعالى
وان كان عالما بكمياتها
كانت الاعداد متناهية
والجواب انه تعالى يعلم
كل شيء كما هو في نفسه
فلما لم يكن لتلك الحوادث
أعداد متناهية امتنع ان
يعلم كونها متناهية

(المسئلة التاسعة)

العمل لا يكون علة
لاستحقاق الثواب بخلاف
له نزلة البصرة لنا وجوه
الاول انه لو وجب على الله
تعالى إعطاء الثواب فاما
أن يقدر على الترك أو
لا يقدر على الترك فان قدر
على الترك وجب أن يمسح
مستحقا للبدن موهونا
بالنقصان وهو على الله
تعالى محال وان لم يقدر
على الترك فذلك قدح في
كونه فاهلا قادرا مختارا
الثاني ان الله تعالى على
العبد نعم عظيمة وتلك
النعم توجب الشكر

والطاعة وما وقعت هذه الطاعات في مقابلة الم السابعة امتنع ~~مكونها~~ موجبة بعد ذلك للثواب لان أداء الواجب لا يوجب شيئا آخر الثالث اناد لنا على ان فعل العبد انما وقع لان مجموع القدرة مع الداعي يوجب به وهو فعل الله تعالى وقاعل السبب فاعل للمبب ففعل العبد يكون فعلا لله تعالى وفعل الله تعالى لا يوجب شيئا على الله تعالى

المسئلة العاشرة

من الناس من قال ان الوعيد الوارد في الكتب الالهية انما جاء للتحذير فاما فعل الايلام فذلك لا يوجد واحتج عليه بوجوه الاول ان ذلك العقاب ضرر خال عن النفع فيكون فيها امانه ضرر فقط اضرار امانه خال عن النفع فلان ذلك النفع يمنع عوده الى الله تعالى لسكونه تعالى منزها عن المضار والمنافع ويمتنع عوده الى ذلك العبد

واثبت الاستواء صفة أخرى وأثبت ابواب الحق الاسفرائيني صفة توجب الاستغناء عن المكان وأثبت القاضي صفات ثلاثة أخرى وهي ادراك الشئ والقوى والملمس وأثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة وراء البقاء وأثبت مثبتو الحال العالمية امر وراء العلم وكذا القول في سائر الصفات وأثبت أبو سهل الصعالي لله تعالى بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدور قدرة وأثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات وراء الارادة والانصاف انه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها فيجب التوقف واحتج من حصر الصفات في السبعة او الثمانية باننا كلفنا بكمال المعرفة وكمال المعرفة انما يحصل بمعرفة جميع الصفات ومعرفة جميع الصفات لا يتأتى الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال والتبزيه عن النقائص وهذا ان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات والجواب لم قلت انا امرنا بكمال المعرفة ولم لا يجوز ان يقال انما امرنا بان نعرف من صفات الله تعالى الا القدرة الذي يتوقف على العلم به تصديق محمد عليه الصلاة والسلام سلمناه له كن لاننا لم نجد من الدليل سيما وعندنا التكليف بامر هاتكليف ما لا يطاق سلمناه له كن لم قلت ان الاستدلال بالافعال وتبزيه الله عن النقائص لا يدل الا على هذه الصفات (١) ذهب خراساني والمتكلمين والغزالي من المتأخرين الى اننا لانعرف حقيقة ذات الله تعالى وهو قول الحكماء وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة الى انها معلومة جهة المتكلمين منا ومن المعتزلة اننا نعرف وجوده ووجوهه عين ذاته فلا بد وان نعلم ذاته والا كان الشئ الواحد دبا لا اعتبارا لواحده معلوما مجهولا جهة الفريق الثاني من وجهين الاول اما المعلوم عندنا منه سبحانه اما السلوب كقولنا ليس بحجم ولا جوهر ولا عرض ولا شكل ان الماهية مغايرة لسلب ما عداها عنهما واما الاضافات كقولنا قادر عالم فلا شك ان الماهية مغايرة لهذه الاضافات لان المعلوم عندنا من قدرة الله تعالى انه امر مستلزم للتأثير في الفعل على سبيل العفة فماهية القدرة بمجهولة والمعلوم ليس الا هذا اللازم وهو التأثير المخصوص وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاعتقان في الفعل فماهية ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم ليس الا هذا الاثر فظهر ان ماهية صفات الله تعالى غير معلومة لنا وبتقدير ان تكون معلومة لا يمكن العلم بالصفة لا يستلزم العلم بماهية الموصوف على التفصيل واما دل الاستقراء على سبيل الانصاف اننا لانعلم من الله تعالى الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بهما لا يستلزم العلم بالماهية ثبت اننا لانعلم حقيقة الله تعالى الثاني اننا قد بينا في اول هذا الكتاب انه لا يمكن ان نتصور شيئا الا الذي ندركه بحواسنا او نتجده من نقوسنا او نتصوره من عقولنا او ما يتركب عن احد هذه الثلاثة فالماهية الالهية خارجة عن هذه الاقسام الثلاثة فهي غير معلومة لنا (٢) الله تعالى يصح ان يكون مرقيا خلاقا لجميع

موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين جميع المثلي لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة مجموعان هما اللذان يتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة أخرى

(١) أقول مثبتو الحال القائلون بان العالمية صفة لا يقولون ان العلم صفة بل يقولون العالمية معلومة بالعلم والعلم معنى فلا يزيدون على صفة واحدة من باب العلم وكذلك في سائر الصفات والذين يقولون بالصفات الزائدة لا يقولون ان اثبات الصفات يكون من جهة الافعال او التبزيه فقط بل يقولون السمع أيضا طريق آخر في امثالها وانما أثبتوها لورود النص بها وكونها غير مرادفة لسائر الصفات (٢) أقول القول بان المعلوم منه تعالى اما السلوب والاضافات ليس يعلم عند المتكلمين لانهم يقولون وجود الله تعالى معلوم وليس هو صفة علمية ولا اضافية والحكماء يقولون في الجواب عنه

الفرق وأما الفلاسفة فاعتزلة فلا اشكال في مخالفتهم وأما المشبهة والكرامية فلا نهم انما جوزوا
 رؤيته لا اعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة وأما بتقدير ان يكون هو تعالى منزها عن الجهة فهم
 يميلون رؤيته فثبت ان هذه الرؤى بالضرورة عن الكيفية مما لا يقول به أحد الا أصحابنا وقبل
 الشروع في الدلالة لابد في تلخيص محل النزاع فان لقائل ان يقول ان أردت بالرؤية الكشف التام
 فذلك مسلم لان المعارف تصير يوم القيامة ضرورية وان أردت بها الحالة التي نجد هاهنا أنفسنا عند
 ابصارنا الاجسام فذلك مما لا نزاع في انتفاؤه لانه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئي في العين أو عن
 اتصال الشعاع الخارج من العين الى المرئي أو عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة أو لخروج الشعاع وكل
 ذلك في حق الله تعالى محال وان أردت به أمرا فالا فلا بد من افادة تصوره فان التمدد في مسبوق بالتصور
 والجواب انا اذا علمنا الشيء حاله لا نراه ثم رأيناه فانا ندرك تفرقة بين الحالين وقد عرفت ان تلك التفرقة
 لا يجوز عودها الى ارتسام الشئ في العين ولا الى خروج الشعاع منها فهي عائدة الى حالة أخرى مسماة
 بالرؤية فنحن ان نعلق هذه الصفة بذات الله تعالى جاز هذا هو البحث عن محل النزاع والمعمدان
 الوجود في الشاهد علة لهمة الرؤية فيجب ان يكون في الغائب كذلك وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه
 أحدها ان وجود الله تعالى عين ذاته وذاته مخالفا لغيره فيكون وجوده مخالفا لوجود غيره فلم يلزم من
 كونه وجودا علة لهمة الرؤية كونه وجودا كذلك سلمنا ان وجودنا يساوي وجود الله تعالى وبمجرد
 كونه وجودا لكان لا نسلم ان صحة الرؤية في الشاهد مفتقرة الى العلة فانا بيننا ان الصحة ليست أمرا بوتييا
 فتكون عدمية وقد عرفت ان عدم لا يعمل سلمنا ان صحة رؤيتنا معللة فلم قلت ان العلة هي الوجود قالوا
 لا نأثر الجوهر واللون قد اشتركا في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة ولا مشترك
 الا الحدوث والوجود الحدوث لا يصلح للعلة لانه عبارة عن وجود مسبوق بعدم وعدم نفي محض
 والعدم السابق لا يدخل له في التأثير فيبقى المستقل بالتأثير محض الوجود فنقول لا نسلم الجوهر مرئي على
 ما تقدم سلمناه لكان لا نسلم ان صحة كون الجوهر مرئيا يمنع حصولها في اللون مرئيا فلم لا يجوز ان يقال
 الصفتان نوعان تحت جنس الصحة تحقيقهما ان صحة كون الجوهر مرئيا يمنع حصولها في اللون لان اللون
 يستحيل ان يرى جوهر او الجوهر يستحيل ان يرى لونا وهما لا يدل على اختلاف هاتين الصفتين في
 الماهية سلمنا الاشتراك في الحكم فلم قلت انه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في العلة بيانه
 ما تقدم من جواز تعليل الحكمين المتماثلين بعلمتين مختلفتين سلمنا وجوب الاشتراك فلم قلت انه
 لا مشترك سوى الحدوث والوجود عليكم الدلالة ثم نحن نذكره وهو الامكان ولا شئ ان الامكان
 مغاير للحدوث فان قلت الامكان عدمي قلت فامكان الرؤية أيضا عدمي ولا استبعاد في تعليل عدمي
 بعدمي سلمنا انه لا مشترك سوى الحدوث والوجود فلم قلت ان الحدوث لا يصلح قوله لانه عبارة عن
 ان الوجود المعلوم هو المشترك الذي يحمل عليه تعالى وعلى غيره لا بالسواء بل بالتشكيك والموضوع
 بهذا المحمول هو حقيقة تعالى الواجب وجودها لذاته التي لا يعب عنها الا بوصف سلبى
 أو اضافي فيقال مثلا الوجود القائم بذاته الذي ليس بعارض لماهية ولونهما هذا هو الامر المشترك
 المقارب المقارب للسواب وتلك الحقيقة غير معلومة لغيره تعالى وأما الدليل الثاني فهو ما اخترعه
 بناء على مذهبه في التصورات وقوله لا يمكن ان نتصور الا الذي ذكره فحتاج الى البيان ولم لا يجوز
 ان يكون البعض مما ذكره ملزوما للمعرفة واللازم لا يكون مما ذكره لانه لا يرد بما يتصوره من عقولنا
 البديهيات لا غير وصاحب الكتاب يذهب الى ان ماهيته تعالى غير وجوده ولذلك يذهب الى ان
 وجوده معلوم وماهيته غير معلومة

المذهب وهو معلوم
 بالضرورة ويمنع عوده الى
 غيره لانه لا نفع برباطه
 اتصاله الى عبد الا وهو
 قادر على فعله بدون اتصال
 هذا الضرر الى هذا المذهب
 وايضا فإتصال الضرر الى
 حيوان لا جل أن ينتفع به
 حيوان آخر فلم يثبت انه
 ضرر خال عن النفع من
 كل وجود وهذا لا يليق
 بأرحم الراحمين الثاني
 ان العبد يقول يوم القيامة
 يا الله العالمين هذه الاشياء
 التي كلفتني بها وعصيتك
 فيها ان كانت خالصة عن
 الحكمة والغرض كان
 التعذيب على تركها
 لا يليق بالرحمة وان كانت
 مشتملة على الحكمة
 والغرض فتلك الحكمة ان
 عادت اليك فانت محتاج
 الى وان كان المقصود من
 تكليف بها هود منافعها
 الى فلما تركتها فاصرت
 الا في حق نفسي فكيف
 يليق بالحكيم ان يعذب

مجموع عدم وجود قلنا لا نسلم بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بعدم ومسبوقا بالوجود
بالعدم غير نفس العدم والدليل عليه ان الحدوث لا يحصل الا في أول زمان الوجود وفي ذلك الزمان
مستقبل حصول العدم فعملنا ان الحدوث كيفية زائدة على العدم سلمنا ان المصحح هو الوجود فلم قلت
انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصفة فان الحكم كإيقاعه بر في تحفته حصول مقتضى
يعتبر فيه أيضا انتفاء المانع فاعلم ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته ينافي هذا الحكم وما
يحققه ان الحياة مصححة للجبل والشهوة ثم ان حياة الله تعالى لا تصححها امالا لان الاشتراك ليس الا
في اللفظ أو اشتراك في المعنى. لكن ماهية ذات الله تعالى وماهية صفة من صفاته ينافيها وعلى
التقديرين فانه يجوز في هذه المسئلة ذلك أيضا سلمنا انه لم يوجد المنافي. لكن لم لا يجوز ان يكون حصول
هذه الرؤية في أعيننا موقوف على شرط يمنع تحققه بالنسبة الى ذات الله تعالى فانما لا نرى المرئي الا اذا
انطبعت صورة صغيرة متساوية للمرئي في الشكل في أعيننا وفي المحتمل ان يكون حصول الحالة المسماة
بالرؤية مشروطا بحصول هذه الصورة أو كان مشروطا بحصول المقابلة ولما امتنع حصول هذه الامور
بالنسبة الى ذات الله لا جرم امتنع علينا ان نرى ذات الله تعالى (١) والمعتمد في المسئلة الدلائل السمعية
أحدها ان رؤية الله تعالى متعلقة باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن فالرؤية ممكنة
فان قيل لا نسلم انه علق الرؤية على شرط ممكن بل على شرط محال لانه علقها على استقرار الجبل حال
كونه متحركا وذلك محال وانما قلنا انه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان صفة ان اذا
دخلت على الماضي صارت هي المستقبل فقوله ان استقرار أي لو صار مستقرا في الزمان المستقبل
فسوف تراني ثم انه في الزمان المستقبل اما ان يقال انه صار مستقرا أو ما صار مستقرا فان صار مستقرا
وجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط فلما لم يحصل الرؤية بالاجماع
علمنا ان الجبل لم يستقر واذا لم يكن مستقرا كان متحركا ضرورة انه لا واسطة بين الحركة والسكون
فان الجبل حال ما علق الله الرؤية باستقراره كان متحركا لو لم يكن مستقرا بالمتحرك حال كونه متحركا
محال فثبت ان الشرط ممتنع فلا يلزم القطع لجواز المشروط والجواب سلمنا ان الجبل في تلك الحالة كان
متحركا لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الآية ليس الذات الجبل وأما
المقتضى لامتناع السكون فهو حصول السكون فاذا القدرة المذكورة في الآية منشأ الصفة الاستقرار
وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الآية فوجب القطع بالصفة (٢) وثانيها ان موسى
عليه الصلاة والسلام سأل الرؤية ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى عبثا وجهلا وثالثها

حيوانا لا اجل انه تصرف في
حق نفسه ويجري هذا
بجري متن يقول لعبد
حصول لتفصيل هذا الدائق
لتنقح به فاذا تصرف فيه
أخذ المولى وقطع أعضائه
اربعا بالاجل انه تصرف في
تفصيل ذلك الدائق
لنفسه وهذا بخلاف المولى
اذا أمر عبده بخالفه فانه
يحب من منعه عقابه وذلك
لان المولى يتنقح بذلك
الفعل ويضربه تركه
فلا جرم يحسن منه ان
يعاقبه على ذلك بالترك
وأما في حق الله تعالى
فهو محال قطعاً فلهذا
الفرق والثالث ان جميع
أفعال العبد من موجبات
أفعال الله تعالى فكيف
يحسن التعذيب منه

المسئلة الحادية عشر
منهم من سلم حسن عذاب
الكفار الا انه قال ان
المسلمين لا يذبون لقوله
تعالى ان انذرى اليوم
والسوء على الكافرين

(٣) أقول تلخيص دعوى الرؤية ان الحالة الحاصلة عند ارتسام الشبح في العين أو خروج الشعاع منها
الغاية للحالة الحاصلة عند العلم يمكن ان يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع وعلى المانع منه
الدليل فبهذا الوجه يقول انه اجازة على الله تعالى ويحتاج في اثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام
الى دليل والاستدلال بالقياس التمثيل في هذا الموضع كما بينه ضعيف واعتراضاته عليه واردة
(٢) أقول يمكن ان يقال على قوله المذكور في الآية منشأ الصفة الاستقرار لا امتناعه ان المذكور
في الآية هو وقوع السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله هزم من قائل فان استقر مكانه
لا صفة السكون التي تلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحالة تلزم الحركة فلا يمكن
معها صفة السكون وعلى قوله وجوب حصول المشروط عند حصول الشرط مؤاخذه انظمة فان من
الواجب ان وجوب المشروط عند حصول شرط به تتم عليه العلة فان حصول الشرط مطلقا لا يوجب
حصول المشروط اذ لم تكن العلة حاصلة أو كانت حاصلة لكنها معوزة لشرط آخر

قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة والنظر اما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقلب الحدة فهو المرئي التماس الرؤية فان كان الاول مع الغرض وان كان الثاني تعذر حله على ظاهره فلا بد من حله على الرؤية لان النظر كالسبب للرؤية والتعبير بالسبب عن المسبب من أقوى وجوه الجواز لا يقال لم كان ذلك التأويل أولى من تأويلنا وهو ان يكون الى واحد الا لا فيكون المراد وجوه يومئذ ناظرة نعمت بها منتظرة أو نقول المراد الى ثواب ربها ناظرة لا نناقول اما الاول فباطل لان الانتظار سبب الغم والآية مسبوقة لبيان النعم وأما الثاني فالنظر الى الثواب لا بد وان يحمل على رؤية الثواب والافتقار الى الحدة فهو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة وإذا وجب اضممار الرؤية لا محالة كان اضممار الثواب اضممار الزيادة من غير دليل فوجب ان لا يجوز (١) اخرج الخصم بأمور أحدها قوله تعالى لا تدركه الابصار والاستدلال به من وجهين الاول ان ما قبل هذه الآية وما بعدها مذكور في معرض المدح فوجب ان تكون هذه الآية مدحاً فان القاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيل كما يقال فلان أجل الناس وأكل الخبز وأستاذ الوقت وإذا كان في الادراك مدحاً كان ثبوته نقصاً والنقص على الله محال الثاني ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي ان لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل انه يستعمل كل واحد من القولين في تكذيب الآخر وإذا صدق أحدهما فيضيق كذب الآخر فوجب كذب قولنا لا تدركه الابصار وإذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا يدركه بصر واحد أو بصران ضرورة أن لا قائل بالفرق وثانيها انه تعالى لو كان مرثياً لأبناءه الآن وثالثها انه لو كان مرثياً لكان مقابلاً وفي حكم المقابل وقولنا في حكم المقابل احتراز عن رؤية الانسان وجهه في المرأة وعن رؤية الاعراض والجواب عن الاول اننا نقول بموجب الآية لان الادراك هو رؤية الشيء من جميع جوانبه لان أصله من الملموق وذلك انما يتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالاً لاجرم يستحيل أن يكون مدركاً فلم قلت انه ليس بمرئي وعن الثاني انما يثبت عند حضور المرئي وحصول الشرائط لا يجب الرؤية سلمنا وجوبها في المرثيات التي في الشاهد دفعا للتشبهات التي يذكرونها فلم قلت انها واجبة في رؤية الصانع وان رؤية المخلوقات مخالفة لرؤية الله تعالى ولا يلزم من وجوب حصول رؤية المخلوقات عند حضور الشرائط وجوب رؤية الله تعالى عند حضور الشرائط وعن الثالث ان قولهم المرئي يجب أن يكون مقابلاً وفي حكم المقابل عيب المتنازع أو نقول ثبت انه يجب أن يكون كذلك في الشاهد فلم قلت انه يجب أن يكون كذلك في الغائب وتقريره ما ذكرناه الآن (٢) (مسئلة)

(١) أقول للخصم ان يقول الآية تدل على ان الحال التي عبر عنه تعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة متقدمة على حالة استقرار أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار بدليل قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة تظن ان يفعل بها فاترة فان في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها الفاترة وان كان ذلك كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة باقترح يقتضي نضارة الوجه وليس ذلك الانتظار سبب النعم كما ان من ينتظر خلعة الملك حين وعد بها ويتيقن انها تصل اليه عن قريب لا يغم الانتظار ذلك وانتظار العقاب بعد الانذار بورد غم عظيم يقتضي بسارة الوجه كمن ينتظر ان يعاقب حين يتيقن لورود العقاب عليه عن قريب وقوله يجب اضممار الرؤية في النظر الى الثواب يعني الانتظار ليس بوارد لان النظر عبارة اما عن الرؤية أو عن تقلب الحدة فهو الثواب بعد الاشارة انتظار الوصول من النعم كما يبيننا فلا يحتاج الى اضممار الرؤية (٢) أقول في الادراك عنه تعالى مدح فالادراك نقص ليس بشيء لان المدح يكون له في الادراك البصري فالتقص يكون هو الادراك والله تعالى منزوع عن ذلك بالاتفاق وقوله ادراك الشيء

وقوله تعالى اننا قد أوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان أنتم الا في ضلال كبير فدللت هذه الآية على ان كل فوج يدخل النار يكون مكذبا بالله وبرسوله فن لم يكن كذلك وجب ان لا يدخل النار

(المسئلة الثانية عشر) الذين سلموا ان الفاسق من أهل الصلاة يدخل النار اختلفوا فقال أهل السنة ان الله تعالى يعفو عن البعض والذين يدخلهم النار لا بد وأن يخرجهم منها وقالت المعتزلة عذاب الفاسق مؤبدا لنا وجوه الاول قوله تعالى ان الله لا يقفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه الاستدلال به ان تقدير الآية ان الله لا يقفر أن

يشرك به تفضلا لانه يغفر
على سبيل الوجوب وهو
ما اذا تاب عن الشرك واذا
ثبت هذا وجب ان يكون
قوله ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء تفضلا لا حتى
يرجع النسي والاثبات الى
شي واحد ومعه يوم ان
غفران صاحب الصغيرة
وغفران صاحب الكبيرة
بعد التوبة واجب عند
التميم فلم يبق الاجل الآية
على غفران صاحب
الكبيرة قبل التوبة وهو
المطلوب والثاني قوله تعالى
قل يا عبادي الذين اسرفوا
على انفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله ان الله يغفر
الذنوب جميعا وجه
الاستدلال ان قوله تعالى
يا عبادي يقتضي تخصيص
هذا الخطاب بالاهل
الايمن فان عادة القرآن
جارية بتخصيص بعض افظ
العباد بالمومنين وقوله
يغفر الذنوب جميعا يقيد
القطع بوجود هذا

الاله تعالى واحدا لا نالوقدرنا الهين لكان اما ان يصح من احدهما ان يفعل ذملا على خلاف الآخر
اولا يصح فان مع قلنا ذلك لان ما ليس بممتنع لا يلزم من فرض وقوعه محال والالكان بممتنع لا يمكن
وعند وقوع ذلك الاختلاف فاما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد مقسما كذا وهو محال
اولا يحصل مرادهما وهو ايضا محال لان المانع من وجود مراد كل واحد منهما وجود مراد الآخر
فاستناع مراد كل واحد منهما متوقف على حصول مراد الآخر فلو امتنع ما عالجوا به ما هو محال
او يحصل مراد احدهما دون مراد الثاني وهو ايضا محال لان كل واحد منهما قادر على ما لا نهاية له
فلا يكون احدهما اولي بالرجحان ولان الذي لا يحصل مراده يكون عاجزا عما يرجح به ان كانت ازالة
فهو محال لان الهزائم لا يعقل عما يصح وجوده ووجود الخلق لا يزل محال فالهزيمه ازالة محال
وان كانت حادثة فهو محال لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في الازل ثم زالت قدرته وذلك يقتضي
عدم القديم وهو محال واما ان امتنع المخالفة فهو باطل لانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على
جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فينتد يصح من هذا فعل الحركة لولا الآخر ومن
الآخر فعله السكون لولا هذا فم يقصد احدهما الى الفعل لا يتعذر على الآخر ان قصد الى فعله لكان
ليس تقدم قصد احدهما على الآخر اولي من العكس فاذا يستحيل ان يصير قصد احدهما ما نأما
للاخر من القصد وصحة المخالفة فان قيل لم لا يجوز ان يقال أيهما لكونهما حكيمين لا يريد ذلك الاصلح
واحد فلا جرم يجب توافقه ما قلنا الفاعل اما ان يتوقف على الداعي او لا يتوقف فان توقف على الداعي
لا يحال من العبد ان يختار الفعل القبيح الا اذا خلق الله فيه داعيا يدعو اليه واذا كان الداعي الى
القبيح موجبا للقبح كان قبحا واذا كان الفاعل لذلك الداعي هو الله تعالى لم يجب ان يكون فعل الله
حسنا بالنفس بل الذي تريده فلم يلزم اتفاق الالهين على الفعل الواحد فصح المخالفة بينهما وان لم
يتوقف الفعل الداعي جازي الضدين المتساويين في الحسن والقبح ان يختار احدا الالهين ايجاد
احدهما والاله الآخر ايجاد الآخر وحينئذ تحصل المخالفة بينهما (١)

(هو القسم الثالث في الافعال)

(مسئلة) زعم ابو الحسن الاشعري انه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره اصل بل القدرة والمقدور
واقعان بقدرة الله تعالى وزعم القاضي ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية

بمعنى الابصار رؤيته من جميع جوانبه ليس يصح لانهم يقولون ادرك الشمس والنار ولم يردوا به
ادراكهما من جميع جوانبهما والجواب الصحيح انه تعالى نبي الادراك بالابصار الذي من شرطه ارتسام
الشئ او خروج الشعاع واما الحالة التي تحصل بعد حصول احدهما من الشئين من غير حصول احدهما
فلم يتفه

(١) اقول قد مر امتناع وجود راجبي الوجود لانهما وذلك يكفي في اثبات هذا المطلوب واما هذا
الدليل فيدل على امتناع كون الالهين متساويين من كل الوجوه ولا يدل على امتناع كون آله مترتبة
بقدر العالی منها يمنع السافل مما يريده من غير عكس ومذهب أكثر المشركين هو هذا وقوله فعل خالق
الداعي الى القبيح لا يكون حسنا ليس بشئ لان العائل بالحسن والقبح لا يسلم ان خلق ما هو موجب
للقيح قبيح فان خلق الكفار مع قدرهم ودواهم خلق ما هو موجب للكفر وذلك غير قبيح عندهم وذلك
لان وجوب الكفر عن القدرة والداعي مع الايتاني الاختيار واذا كان الخلق مختارا لم يتأد قبيح فعله
الى فاعله وباقي الكلام ظاهر وقد يمكن ان يتبين هذه المسئلة بالسمع لان سمعة السمع غير موقوف على
القول بوحدة الاله

بقدره العبد وزعم الاستاذ أبو إسحق أن ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين وزعم امام الحرمين أن الله تعالى موجود له بالقدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول أبي الحسن البصري وزعم الجمهور من المعتزلة أن العبد موجود لا فعله لا على نعمت الايجاب بل على صفة الاختيار لنا وجوه الاول ان العبد حال الفعل اما أن يمكنه الترك أو لا يمكنه فان لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة وان أمكنه فاما أن لا يقتصر ترك جميع الفعل على الترك الى مرجح وهو باطل لانه فهو يزاحم طرفي الممكن على ألا نزل المرجح أو يقتصر ذلك المرجح ان كان من فعله عادة التقسيم والابتداء بل ينتهي لامحالة الى مرجح لا يكون من فعله ثم عند حصول ذلك المرجح ان أمكن أن لا يحصل ذلك الفعل فلنفرض ذلك وحيث نثبت حصول الفعل تارة ولا يحصل أخرى مع ان نسبة ذلك المرجح الى الوقتين على السواء فاختصاص أحد الوقتين بالحصول ووقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لا حظ في الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال وان امتنع أن لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكيفية لانه متى حصل المرجح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن العبد مستقلاً بالاختيار فهذا كلام قاطع الثاني لو كان العبد موجوداً بالافعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها الذلوجوزنا لايجاد من غير علم بطل دليل اثبات عالمية الله تعالى لان الفاعل الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي فثبت انه لا بد من القصد الجزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجوداً لافعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها لكنه غير عالم بتفاصيلها أولاً في حق النائم وأما ثانياً فلان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها مع انه لا شعوره بالسكون اما ثالثاً فلان عند أبي علي وأبي هاشم مقدور العبد ليس بنفس التحصيل في الجزئ بل عليه ذلك التحصيل مع انه لا شعوره لا كثر الخلق بتلك العلة لاجل ولا تفصيلاً (١) الثالث اذا اراد العبد تسكين الجسم أو اراد الله تحريكه فاما أن لا يتعاما وهو محال لان المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر فلو امتنعما لوقع تعاما وهو محال أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل لان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد والثاني الواحد وحدة حقيقة لا يقبل التفاوت فاذا اقدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية انما التفاوت في أمور أخرى خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح (٢) اخرج الخصم بالمعقول والمنقول أما المعقول

(١) أقول نفس الاجداد لا يقتضي علم الموجود بالموجود والا لكان له ان يدفع قول الثاين بان النار محرقة والشمس مضيئة بعدم علمها باثرهما ونحوهما بالاجداد من غير العلم لا يطل اثبات عالمية الله تعالى لان مثبتى العالمية لا يستدلون بالاجداد على العالمية بل انما يستدلون باحكام الفعل واتقائه على العالمية والقول بان القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي منقوض باحراق النار لهذه الخشبة فانها تحرق من غير علمها بها

(٢) أقول اذا اراد العبد تسكين جسم اراد الله تحريكه وقع التحريك وذلك لان القدرتين ليسا بمساويتين في الاستقلال بالتأثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك تعذر قدرة على حركة مسافة في مدة لا يتقدر غيرها على مثل تلك الحركة في أضعاف تلك المدة ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك وأيضا الضعيف بما يقدر على فعل بالاستقلال بقدر عليه القوى والقوى يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوى وهذا الدليل أخذه من دليل القمانع في ابطال كون الآلهة أكثر من واحد وهناك يتمشى لان الآلهة تفرض

الفقران وغندمان كل ذلك محمول على القطع بان الله تعالى يخرج جميع أهل الايمان من النار الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم أى حال ظلمهم وذلك يدل على حصول الفقران قبل التوبة الرابع هو ان المؤمن يستحق بإيمانه وسائر طاعاته الثواب ويستحق بنفسه العقاب على قول الخصم والقول بزوالم استحقاق الثواب باطل لانه انما أن يحصل على سبيل الموازنة أولاً على هذا الوجه والاول باطل لانه يقتضى أن يؤثر كل واحد منهما في عدم الآخر فذلك التاثير اما أن يقع معاً وعلى التعاقب والاول باطل لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر والعلة حاصلة مع المعاول فالوحصل العدمان معاً يحصل الوجودان

فهو ان فعل العبد لو كان يخلق الله تعالى لما كان متمكنا من الفعل البتة لانه ان خلقه الله تعالى فيه كان واجب الحصول وان لم يخلق الله تعالى فيه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكان العبدية جازمة بانه لا يجوز أن الجمادون فيه ومدحه ونهه وجب أن يكون الامر كذلك في أفعال العباد ولو كان ذلك باطلا علمنا كون العبد موجدنا والجواب انه لازم عليكم لان الامران توجه حال استواء الداعي ففي تلك الحال امتنع الترجيح وان توجه حال الرجحان فهناك الرجحان واجب والمرجوح ممتنع ولان ذلك الفعل ان علم الله وجوده فهو واجب وان علم الله عدمه فهو ممتنع فثبت ان الاشكال وارده على الكل وان الجواب هو ان الله تعالى لا يستل عما يفعله (١) وأما المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه المسئلة من عشرة أوجه الأول ما في القرآن من إضافة الفعل الى العباد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بأن الله لم يكن مغيرا نعمه أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم بل سوات لكم أنفسكم أمرا فطروا له نفسه قتل أخيه من يعمل سوا يحزبه كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم الثاني ما في القرآن من مدح المؤمن على الايمان وذم الكافر على الكفر وروى الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزي كل نفس ما كسبت اليوم تجزون بما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفي الأثر وزر أخرى تجزي كل نفس بما تسعى هل جزاء الا حسن الا الا حسن وهل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن أعرض عن ذكري أو ائلك الذين اشتروا بالحياة الدنيا الذين كفروا بعد ايمانهم الثالث آيات الدالة على ان أفعال الله تعالى منزهة عن أن تكون مثل أفعال الخلق من التفاوت والاختلاف والعلم أما التفاوت فله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي أحسن كل شئ خلقه والكفر ليس بحسن وقوله ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا الرابع آيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى فكيف تكفرون بالله والانسكار والنوب يسخ مع الجهر عنه محال وعندكم انه تعالى خلق الكفر في الكافر وأراد منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوجه عليه واحتجوا في هذا الباب بقوله تعالى وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهوانكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس آخر من بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه ثم يقول له ما منعك من التصرف في دوائجي كان ذلك منه مستقبها وكذا قوله

متساوية في القدرة بالتفاوت وههنا لا يتمشى

(١) أقول لاشك في ان الفعل الذي يخلق الله في العبد لا يكون العبد متمكنا فيه اما ان كان للعبد تأثير ما في بعض أفعاله كما قال به بعض المتكلمين فيكون له تمكنا في ذلك التأثير لا غير وقوله ان ذلك الاشكال لازم على الكل ليس بصحيح لان المعتزلي يدعي الضرورة في اثبات الفعل للعبد وهو يتفيه بالدليل وأيضا الامر يتوجه حال استواء الداعي لم يحدث الترجيح فبقية الفعل ووجوب الفعل مع ذلك الترجيح لا ينافي كونه قادرا على الطرفين وأما القول بان ما علم الله تعالى وجوده واجب لا يفيد نفى كون العبد فاعلا غاية ما في الباب انه يوجب كونه غير مختار ولو كان مبطلا لفعل العبد لكان مبطلا لفعله ولو كان مبطلا لاختيار العبد لكان مبطلا لاختياره تعالى فان كان عالما في الازل بما سيفعله في المستقبل ففعله الاستقبال اما واجب واما ممتنع والجواب عنه ما قاله فيما مضى من ان العلم تابع للمعلوم وحيث لا يكون متعينا للوجوب والامتناع في المعلوم

معامع ذينك العبد من ذلك يوجب الجمع بين التقيضين وهو محال والثاني وهو حصول هذا التأثير على سبيل التعاقب وهو محال ايضا لان الغلوب لا يعود غالبا البتة وأما القول بانه الاحباط لا مع الموازنة فهذا يقتضي أن لا ينتفع ذلك المؤمن بإيمانه ولا بطاعته البتة لافي جلب نفع ولا في دفع ضرر وانه ظلم فثبت بما ذكرنا ان استحقاق الثواب باق مع استحقاق العقاب واذا ثبت هذا وجب حصولهما فاما أن يدخل الجنة مدة ثم ينتقل الى النار وهو باطل بالاتفاق واما أن يدخل النار مدة ثم ينتقل الى الجنة وهو الحق واحتج الخصم بهم ومنات الوعيد وهي معارضة بمومات الوعيد والترجح لهذا الجانب لان المسألة في الوعيد كرم وفي الوعد لزم واحتج أيضا بقوله

تعالى وماذا عليهم لو آمنوا وقوله لا بليس ما منعك أن تسجد وقول موسى لا تخبه ما منعك أن ترايتهم ضلوا
 وقوله فإلههم لا يؤمنون فإلههم عن التذكرة معرضين عما الله عنك لم أذنت لهم لم تحرم ما أحل الله لك وكيف
 يجوز أن يقول لم تفعل مع أنه ما فعله وقوله لم يلبسون الحق بالباطل لم يصدون عن سبيل الله وقال
 صاحب في فصل له في هذا المعنى كيف يأمر بالآيمان ولم يردده وينهى عن الكفر وأراد به ما يقاب على
 الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الآيمان ثم يقول أنى تصرفون ويخلق فيهم الا فتى بقول أنى يؤفكون
 وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول لم يكفرون وخلق فيهم لم يلبس الحق بالباطل ثم قال لم يلبسون الحق بالباطل
 وصددهم عن السبيل ثم قال لم يصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الآيمان ثم قال ماذا عليهم لو آمنوا
 بالله وذهب بهم عن الرشدة ثم قال فأنى تذهبون وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال وإلههم عن
 التذكرة معرضين الخاء من الآيات التي ذكر الله تعالى فيها كسر العباد في أفعالهم وتعليقها بشيئهم
 فيها قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر أعمالوا ما شئتم أعمالوا فسيرى الله عملكم من شاء منكم أن
 يتقدم أو يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ إلى ربه ما أبوا وقد أنكر الله تعالى
 على من نفي المشيئة عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى فقال سيعقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركوا
 وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم السادس الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال والمسارة إليها قبل
 فواتها كقوله وسارعوا إلى مغفرة من ربكم أجيئوا داعي الله وآمنوا به واسمعوا لله وللرسول بأمرها
 الذين آمنوا أركبوا وأمسكوا وأطيعوا ربكم فآمنوا خير لكم وأتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم
 وأنصتوا إلى ربكم كما أو كيف يصح الأمر بالطاعة والمسارة إليه مع كون الأمور منوعة عاجزا عن الاتيان
 بها وكما يستحيل أن يقال لا تعد الزمان ثم وإن يرى من شاق أحفظ نفسك يستحيل هذا السابغ
 الآيات التي حدث الله تعالى فيها على الاستعانة كقوله إياك نعبد وإياك نستعين واستغفر الله من
 الشيطان الرجيم استعينوا بالصبر فإذا كان خالق الكفر والمعاصي فكيف يستعين به وأيضا يلزم
 بطلان الاطاف لانه تعالى إذا كان هو الخالق لا فاعال العباد فإى نفع يحصل للعبد من لطف الذي
 يفعله الله تعالى لكن الاطاف حاصلة لقوله تعالى أولايرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ولو
 جعلنا الناس أمة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده فبمبارجة من الله لنت لهم ان الصلاة تنهى عن
 الفحشاء والمنكر الثامن الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم وإضافتهم إلى أنفسهم كقوله
 تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا أنفسنا ونوعن يونس سبحانه انى كنت من الظالمين وعن موسى رب
 انى ظلمت نفسي وقال يعقوب لا ولادة بل سولت لكم أنفسكم وقال من بعد ان نزع الشيطان بيني وبين
 اخوتي وقال نوح رب انى أعوذ بك ان أسألك ما ليس بى به علم قالوا هذه الآيات دالة على اعتراف
 الانبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم التاسع الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم
 ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى ولونرى اذا الظالمون موقفون عند ربهم إلى قوله نحن صدودنا ثم
 عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم فى فرفقوا لولم نكن من المسلمين كلما اتى فيها
 فوج ما لهم خزنتها إلى قوله فكذبنا وقتلنا وقوله أولئك ينالهم نعيم من الكتاب فذوقوا العذاب بما
 كنتم تكسبون العاشر الآيات التي ذكر الله تعالى فيها ما يوجب دفعهم في الآخرة من العسر على
 الكفر والمعصية وطالب الرحمة كقوله تعالى وهم يصطرون فيها ربنا أخرجنا الآية وقوله تعالى
 قال رب ارجعون لى أعمل صالحا ولوترى اذ المجرمون ناكس رؤسهم أو تقول حين ترى العذاب
 لو أنى كرهنا كون من المحسنين فهذه جملة استدلالهم بالكتاب العزيز الذى لا يأتيه الباطل
 من بين يديه ولا من خلفه لا يقال الكلام عليه من وجهين الاول ان هذه الآيات معارضة بالآيات

تعالى ان البرار لى نعيم
 وان الفجار لى عذاب
 يوم الدين وما هم عنها
 بغائبين والجواب يجب
 حمل لفظ الفجار على
 الكامل في الفجور وهو
 الكافر توثيقا بين هذه
 الآية وبين ما ذكرنا من
 الدلائل

المسئلة الثالثة عشر

القول بشهادة الرسول
 صلى الله عليه وسلم في حق
 ذناب الأمة حق خلافا
 للمعتزلة (لنا) قوله
 تعالى في صفة الكفار فما
 تنفعهم شفاعا لشافعين
 وتخصيصهم بهذه الحال
 يدل على ان حال المؤمن
 بخلافه وأيضاً قال تعالى
 واستغفر للنبي وللمؤمنين
 والمؤمنات أمراً لله تعالى
 نبيه صلى الله عليه وسلم أن
 يستغفر للمذنب منهم فإذا
 أتى بهذا الاستغفار
 فالظاهر انه يجب أن
 يشرفه الله تعالى بالإجابة
 اليه وإذا أراد ذلك وجب

الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره كقوله تعالى خالق كل شيء ختم الله على قلوبهم ومن يرد أن
يضله يجعل صدره ضيقا حرا والله خالقكم وما تعملون فعال لما يريد وهو يريد الايمان فيكون فاعلا للايمان
فكان فاعلا لا كونه لانه لا قائل بالفرق والثاني وهو اننا وان نفينا كون العبد موجدا لافعال نفسه لهكذا
نعترف بكونه فاعلا لما ومكة سبيلها ثم في الكسب قولان أحدهما ان الله تعالى أجزى عاقبته بان العبد
متى ضم عزمه على الطاعة فانه تعالى يخلقها متى ضم عزمه على المعصية فانه يخلقها وعلى هذا
التقدير يكون العبد كالوجود وان لم يكن موجدا فلم لا يكفي هذا القدر في الامر والنهي وثانيهما ان
ذات الفعل وان حصلت بقدره الله تعالى ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة
بتسيرة العبد فلم لا يصح في هذا في صحة الامر والنهي لانما يجيب عن الاول بجواب اجمالي ذكره
أبو الهذيل وهو ان الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجة على الكافرين لئلا يكون حجة لهم ولو كان المراد
من هذه الآيات ما ذكرنا من وقوع أفعال العباد بقضاء الله تعالى أقالت العرب للنبي عليه
السلام كيف تأمرنا بالايمان وقد طبع الله على قلوبنا وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله تعالى
فيها وكان ذلك من أقوى القوادح في نبوته فلما لم يكن كذلك علمنا ان المراد منها غير ما ذكرنا وأما
الكلام التمهيلي على كل واحد من الآيات في المطولات وعن الثاني أن العبد ما لم يكن مستقلا
بداخل شيء في الوجود وما أن لا يكون فهذا في إثبات ولا واسطة بينهما فان كان الاول فقد سلم
قول المعتزلة وان كان الثاني كان العبد مضطرا لان الله تعالى اذا خلقه في العبد حصل له محالة
واذا لم يخلق فيه فقد استحال حصوله وكان العبد مضطرا فتعود الاشكالات وعند هذا التحقيق
يظهر ان الكسب اسم بلا مسمى قوله العبد اذا اختار الطاعة حصلت واذا اختار المعصية حصلت
فلما حصل ذلك الاختيار به أو لابه والاول قول الخصم والثاني لا يدفع الالتزام قوله كونه طاعة
ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدره العبد وذات الفعل تحصل بقدره الله تعالى فلما هذا
اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة وهو تسليم لقول المعتزلة الجواب ان هذه الاشكالات واردة
على المعتزلة لان ما علم الله تعالى انه يوجد كان واجب الوقوع وما علم الله تعالى انه لا يوجد كان
ممتنع الوقوع ولانه ان لم يوجد جدر به ان الداعي امتنع الفعل فان وجد وجب فكان الاشكال واردا
عليهم في هذين المقامين ولقد كان واحد من أذكى كفاء المعتزلة يقول هذان السؤالان هما العدوان
للاعتزال ولولاهما اتمت الدست لنا (١) (مسئلة) انه تعالى يريد لجميع الكائنات خلافا للمعتزلة لنا
انا بما ان الله تعالى خالقها وقد تقدم ان خالق الشيء يريد له وجوده ولانه لما علم ان الايمان لا يوجد من
الكافر كان وجوده من الكافر محالا كما ظهر فيكون الله تعالى عالما بكونه محالا والعالم بكون الشيء
محالا لا يريد فيسهل ان يريد الايمان من الكافر احتجوا بانه أمر الكافر بالايمان والامر يدل
على الإرادة وثانيها ان الطاعة واقعة الارادة فلا أراد الله تعالى كفر الكافر لكان الكافر
مطيعا له بكفره وثالثها ان الرضا بقضاء الله تعالى واجب ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به

(١) أقول الآيات التي أوردها من الجانبين ممتنع ان تتعارض وانما يتصل لنا تعارضها لعدم وقوعنا
على توجيهها ولو توقعنا في تأويلاتها بقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله على رأي الواقفين عليها لكنا
أبعد من الوقوع في الخطأ وأما جواب المسئلة عن قوله تعالى ما علم الله وجوده فهو واجب
وبوجوب الفعل عند ترجيح الداعي وامتناعه عن عدمه فقد مر الكلام فيه ولا وجه لاعادته وقال
أهل التحقيق في هذا الموضع لا جبر ولا تفويض ولكن أمرين أمرين فهذا هو الحق ومن لا يعرف
حقيقته وقع في الضلال

أن يحصل ذلك المراد لقوله
تعالى وليسوف يعطيك
ربك فترضى وأيضا قوله
صل الله عليه وسلم أهدت
شفاعتي لأهل الكبائر
من أمي واعلم ان دلائل
المعتزلة في نفي الشفاعة
يجب أن تكون عامة في
حق الأشخاص وفي حق
الاقوات والافلاقيدهم
مقصودهم ودلائلنا في
اثبات الشفاعة مخصوصة
في الأشخاص وفي الاوقات
فانما لا ثبت الشفاعة في
حق الكل فثبت ان
دلائلنا خاصة ودلائلهم
عامة والخاص مقدم على
العامة

(المسئلة الرابعة عشر)
الايمان عبارة عن الاعتقاد
والقول سبب لظهوره
والاعمال خارجة عن
مسمى الايمان والدليل
عليه وجوه الاول انه
تعالى جعل محل الايمان
هو القلب لقوله تعالى
الامن أكره وقلبه مطمئن

ولكن الرضا بالكفر كفر الجواب عن الاول لان سلم ان الامر يدل على الارادة وسيأتي بيانه في اصول الفقه ان شاء الله تعالى وعن الثاني الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة وعن الثالث ان الكفر ليس نفس القضاء بل متعلق القضاء فمن نرضى بالقضاء لا بالقضى (١) **مسئلة** اذا حركنا جسما فعند المعزلة حركة يدنا او جبت حركة ذلك الجسم وهو عندنا باطل وهذه هي المسئلة المشهورة بالتولد لئانه اذا التصق جزء واحد يندرز بدو عمرو ثم جذبنا أحدهما حال مادفعه الآخر فليس وقوع حركته بأحد هـا أول من وقوعها بالآخر فاما أن يقع بهما معا وهو محال لانه يلزم أن يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال على ما تقدم أولا بواحد منهما وهو المطلوب اجتهاد بحسن الامر والنهي بالقتل والكسر والجواب قد تقدم والزيادة ههنا ان الله تعالى لما أجرى مادته بخلق هذه الآثار في المباشرة عقيب حصول هذه الافعال في المباشرة مع الامر والنهي فلم لا يكتفي هذا القدر في حسن الخطاب (٢) **مسئلة** قالت الفلاسفة ثبت ان الله تعالى واحد بعض لا يصدر عنه الا الواحد على ما تقدم ففعوله واحد وهو اما أن يكون عرضا أو جوهرًا والاول باطل لان العرض يحتاج الى الجوهر فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علة للجوهر فيكون الجوهر محتاجا اليه وقد كان محتاجا الى الجوهر وزم الدور فهو اذا جوهر وهو اما متخير أو غير متخير والاول محال لان المتخير مركب من المادة والصورة ولا يجوز صدورهما معا عن واجب الوجود بل لا بد وأن يكون أحدهما أسبق ولا يجوز أن يكون السابق هو المادة لان المادة قابلة فلو كان المعلول الاول هو المادة لكانت فاعلة وقابلة معا وهو محال ولا يجوز أن يكون السابق هو الصورة لان المعلول الاول لو كان هو الصورة لكانت الصورة علة للمادة فتكون الصورة في فاعليتها غنية عن المادة وكل ما كان في فعله غنيا عن المادة كان في ذاته غنيا عن المادة فلا تكون الصورة صورة هذا خلف فثبت ان

(١) أقول للمفهم ان يقول أما المجبة الاولى فموقوفة على اثبات كون الله تعالى خالق الاعمال العباد وأما المجبة الثانية فيقول عليها ان وجود الايمان ليس بمحال بالنظر الى قدرة القادر ومحال بالنظر الى ارادته فيجوز أن يتعلق به ارادة الله من حيث انه يمكن لا من حيث انه محال وأما احتجاج المفهم بانه أمر الكافر بالايمان والامر يدل على الارادة فنقول في جوابه ان ارادة الفاعل لفعله غير ارادة الفعل غيره والامر يدل على الارادة الثانية دون الاولى وسدعا ناهي الارادة الاولى وكذا الكلام في المجبة الثانية أعني الطاعة موافقة للارادة الثانية دون الاولى وجوابه عن الثانية بان الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقضى ليس بشئ فان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله تعالى انما يريد به رضاه بما يقتضى تلك الصفة وهو المقضى والجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الخبيثة كفر

(٢) أقول المثال الذي أورده في الجذب والرفع غير مطابق لان قوة الجسم قابلة للتجزئة فيكون الجاذب تغلب بعض تلك القوة والرافع البعض الآخر ولو لم يكن كذلك لما كان النقل على متفاوتين أسهل منه على أحدهما وذهب المعزلة ان الفاعل يفعل الاعتماد ويتولد من الاعتماد الحركة والفاعل يوجب الحركة بالتولد فيما هو مبين له والاعتماد بالمباشرة واحتجاجهم بحسن الامر والنهي بالفعل هو ان الفاعل بالتولد لو لم يكن موجبا للفعل لما حسن أن يؤمر بالفعل الحاصل بواسطة تولد الفعل وقوله الجواب ما تقدم يعني به الفعل بالكسب وقوله لما أجرى مادته بخلق هذه الآثار في المباشرة يعني في التي يتولد فيه عقيب حصول هذه الافعال في المباشرة عيني في الذي يفعل بالمباشرة

بلا توسط

بالايمان وقال تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال تعالى أولئك كتب في قلوبهم الايمان ومعلوم ان القلب محل الاعتقاد الثاني انه كلما ذكر الايمان عطف الاعمال الصالحة عليه والعطف يوجب التغاير ظاهرا الثالث انه أثبت الايمان مع الكبار فقال تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا صحتب عليكم القصص في القتل الآية فسمى قاتل النفس هذا عدوا فاما المؤمن وقال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان يقتل احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله فسمى الباغي مستزنا واحتج المخالف بان قال الاعمال مسماة بالدين لقوله تعالى

وما أمروا الا ليعبدوا الله
 منخلصين له الدين حنفاء
 ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكاة
 ذلك دين القيمة وقوله ذلك
 فائدته الى كل ما تقدم ذكره
 فوجب أن تكون كلها
 مسمى بالدين والدين هو
 الاسلام لقوله تعالى ان
 الدين عند الله الاسلام
 والاسلام عين الايمان لان
 الايمان لو كان غير الاسلام
 لما كان مقبولا لقوله تعالى
 ومن يتبع غير الاسلام ديننا
 فلن يقبل منه وبالاجماع
 الايمان مقبول فثبت ان
 الاعمال دين والدين الاسلام
 والاسلام هو الايمان فوجب
 كون الاعمال داخلة تحت
 اسم الايمان والجواب يجب
 التوفيق بين هذه الدلائل
 بقدر الامكان فنقول الايمان
 له اصل وله ثمرات والاصل
 هو الاعتقاد واما هذه
 الاعمال فقد يطلق لفظ
 الايمان عليها كما يطلق

المعلوم الاول ليس بمميز ولا هيولى ولا صورة فهو اذا جوهر مجرد ولا يجوز أن تكون افعاله
 بواسطة الاجسام لان المعلول الاول يجب أن يكون علة لجميع الاجسام وعلة جميع الاجسام لا تكون
 عليها بواسطة الاجسام فالمعلوم الاول ليس بنفس فهو عقل محض فثبت ان اول ما خلق الله العقل
 ثم نقول ان كان معلوله شيئا واحدا ومعلول ذلك المعلول شيئا واحدا لزم أن لا يوجد شيئا الا
 واحدا علة للاخر وهو باطل فاذا لا بد وان يوجد شيئا يكون معلوله أكثر من واحد والمعلولان
 يستندان الى كثرة في العلة ولا يجوز أن يكون لكثرة التي فيه من ذاته البسيطة ولا من واجب
 الوجود والافقصد صدر عن الواحد أكثر من الواحد فبقي أن يكون له من ذاته شيء ومن واجب
 الوجود شيء فاذا ضم ماله من ذاته الى ماله من غيره حصلت فيه كثرة لكن الذي ليس بالامكان
 والذي له في الاول الوجود وينبغي أن يجعل الاشرف هو الوجود علة للاشرف فلا جرم جعلنا مكانه
 علة للفلك الاقصى ووجوده علة للعقل الثاني ثم لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كل عقل عقل
 وفلك الى أن ينتهي الى العقل الفعال المدبر لعالمنا واعلم أن هذا باطل لانه بناء على أن الواحد لا يصدر
 عنه الا الواحد وقدر الكلام فيه وعلى ان الامكان مؤثر وهو محال لانه لو كان أمرا وجوديا
 لكان اما واجبا وهو محال اما اولاد لانه صفة الممكن ومحتاج اليه واما ثانيا فلان واجب الوجود
 واحد وان كان ممكنا لزم التسلسل ولانه لا بد له من علة وجودية وعلته ان كانت هي واجب الوجود
 كان واجب الوجود علة للامكان وللوجود فقد صدر عنه أمران وان كان غيره فهو محال لان ما هذا
 الواجب اما هو او معلولاته ولا هو ولا معلولاته فثبت ان الامكان أمر عديم فيستحيل أن
 يكون علة للأمر الوجودي ولان الامكانات متساوية فلو كان امكان العقل الاول علة لوجود فلك
 فليكن امكان ذلك الفلك علة لوجود نفسه لكن امكانه لذاته فاذا كان وجوده لازما لامكانه كان
 واجب الوجود لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف وايضا في الفلك الواحد موجودات
 كثيرة لان فيه هيولى وصورة جسمية وصورة نوعية فلكية وله من كل مقولة عرض فاسناد هذه
 الاشياء الى الجهة الواحدة وهي الامكان اسنادا لكثرة الى الواحد وهو محال (١) (مسئلة)
 قالت الفلاسفة الموجود اما خبر محض كالعقول والافلاك او الخبر غالب فيه كافي هذا العالم فان المرض
 وان كان كثيرا لكن الصفة أكثر فلما امتنع عقلا إيجادا في هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية كان
 ترك الخبر الكثير لاجل الشر القليل شرا كثيرا وجب في الحكمة إيجاد فلا جرم الخير والشر مرادان
 لكن الخير مرضي والشر مراد بالضرورة مكره بالذات وهذه القاعدة قد تكلمنا عليها في شرح

(١) أقول انهم يقولون الواحد لا يصدر الا عن واحد لا مطلقا بل من حيثية واحدة اما من جهتين
 مختلفتين فقد يجوز والمبدأ الاول فلا يكون فيه حيثيتان فلا يجوز أن يكون مبدأ الشئين اما معلوله
 فقد يمكن أن يكون فيه حيثيات أحدها منه وحده وثانيها من الاول وحده وثالثها من ماعا وأيضا
 لا يقولون ان الامكان علة لوجود شيء بل قالوا ان المبدأ الاول يمكن أن يكون بشرط امكانه معلولا لشيء
 وبشرط وجود معلوله علة لشيء آخر وبشرطهما معا علة لشيء ثالث والشرط يجوز أن تكون
 عدمية كما مر واما قوله الامكانات متساوية فقد مر معلول لانها تختلف باختلاف الماهيات وتكون بعيدة
 وقريبة وبالجملة يقع على الممكنات بالتشكيك والمعلولات كلما تبعد عن المبدأ الاول تزداد منها
 الكثرة الاعتبارية وبالجملة فالتدريج ليس بوارد وباطال هذه القواعد انما يقال باثبات
 حدوث ما سوى المبدأ الاول

الاشارات (١) (مسئلة) الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومناقرة وكون الشيء صفة كمال وتنقصان وهما بهذين المعنيين عقليان وقد يراد به كون الفعل موجبا لاثواب والعقاب والمدح والذم وهذا المعنى شرعى عندنا خلافا للمعتزلة (٢) لنا وجوه الاول ان من صور النزاع تبسح تكليف ما لا يطاق فقول لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى وقد فعله بدليل انه كاف الكافر بالايمن مع علمه بانه لا يؤمن وعلمه بانه متى كان كذلك كان الايمان منه محالا ولانه كلف بالحب بالايمن ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه انه لا يؤمن فقد كلفه بان يؤمن بانه لا يؤمن وهو تكليف الجمع بين المتضدين الثاني لو تبسح الشيء القبح امام الله تعالى او من العبد والقسمان باطلان فالقول بالقبح باطل اما انه لا يقبح من الله فتفق عليه واما انه لا يقبح من العبد فلان ما صدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار لما بينا انه يستحيل صدور الفعل عنه الا اذا حدث الله فيه الداعي الى ذلك الفعل ومتى أحدث الله الداعي فيه اليه كان الفعل واجبا وبالاتفاق لا يقبح من المستطردى الثالث ان الكذب قد يحسن اذا تضمن انحاء الشيء من الظالم لا يقال الحسن هناك التعريض لا الكذب أو يؤول الكذبية تقتضى القبح لكنه قد يخالف الاثر عن المقتضى لما نرى لاننا نجيب عن الاول بانه على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم ومتى أضمر فيه شيء صار صدقا وعن الثاني انه حينئذ لا يمكننا القطع بقبح شيء من الكذب لاحتمال ان يتخالف الحكم هناك لقيام مانع خفي لا يطلع عليه أحد احتجوا بان العلم الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن الانعام ولا يجوز اسناده الى الشرع لحصوله من لا يقول بالشرع والجواب ان أردت به العلم الضروري بحصول الملائمة والمنافرة الطبيعية فذاك مما لا نأباه وان أردت به غيره فمنوع (٣) (مسئلة) لا يجب على الله تعالى شيء خلافا للمعتزلة فانهم يوجبون اللطف والعوض

(١) أقول هذا نقل مطلق ليس فيه كلام الا ان ذلك مبني على جواز تعليل أفعال واجب الوجود وفيه ما فيه

(٢) أقول المعتزلة لا يخالفون فيما ذكره انما الخلاف في معنى الحسن والقبح بوجه آخر وهو ان كون بعض الافعال موجبا للمدح أو الذم عقلي أم شرعي والمعتزلة يدعون ان الحكم بكون العدل والصدق حسنا وبكون الظلم والكذب قبيحا بهذا المعنى ضروري ولهذا كان المعترفون بالاشرائع وغيرهم جميعا معترفون بذلك متفقون عليه وأنكر أهل السنة ذلك وقالت الفلاسفة ان الحكم بذلك يقتضى العقل للهل فان الاعمال لا تنظم الا بعد الاعتراف وليس يقتضى العقل النظري فان الحكم بذلك ليس في الموضوع عند العقل النظري كالحكم بان الكل أعظم من الجزء

(٣) أقول قوله لو كان قبيحا لما فعله الله مبني على ان الله تعالى لا يفعل القبيح وهو حكم غير متفق عليه في المعنى لان القائل بان لا يؤثر الا الله يقول لو كان بعض آثاره قبيحا لفعله لكنه لا يفعل القبيح لامتناع وجود القبيح وخصمه يقول القبيح موجود لكنه من غير الله فالاتفاق على الحكم المذكور لفظي لا معنوي والحق عندنا فيه ان ذلك لو كان قبيحا وموجودا لفعله اذ لا موجود غيره تعالى الا وهو موجود سواء كان حسنا أو قبيحا ويقول المعتزلة على دليله الاول لو كان علم الله السابق منافيا للاختيار لكان الله غير مختارا لكن العلم بكونه تابعا للعلوم غير مقتضى وجوب العلم من دون المؤثر الموجب اليه وعلى الدليل الثاني ان تكليف أبي لخب انما كان من حيث كونه مختارا والاخبار عنه بانه لا يؤمن من حيث العلم والعلم لا ينافي الاختيار قوله واما انه لا يقبح من الله فتفق عليه فله ان يقول ليس ذلك متفقا عليه من حيث المعنى واما وجوب العقل مع وجود الدواعي

اسم أصل الشيء على عمراته
(المسئلة الخامسة عشر)
القائلون بان الاعمال داخلة تحت اسم الايمان
اختلافوا فقال الشافعي رضي الله عنه الفاسق لا يخرج عن الايمان وهذا في غاية المسعوبة لانه لو كان الايمان اسما لمجموع أمور فعند فوات بعضها اقتضت ذلك المجموع فوجب أن لا يبقى الايمان فاما المعتزلة والخوارج فقد طردوا القياس وقالوا الفاسق يخرج عن الايمان ثم اختلف لقائلون بهذا فقالت المعتزلة انه يخرج عن الايمان ولا يدخل في الكفر وهو منزلة بين المنزلتين وقالت الخوارج انه يدخل في الكفر واحتجوا بقوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وهو في غاية البعد
(المسئلة السادسة عشر)

والتواب والبغداديون وجوب العقاب والاصح في الدنيا ان الحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم
على الشرع فلا يجب عليه شيء ولان اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي الى حد الاجباء
فالداعية الواصلة الى ذلك الحد شيء ممكن الوجود في نفسه والله تعالى قادر على الممكنات فوجب
ان يكون الله تعالى قادرا على ايجاد تلك الداعية المنتهية الى ذلك الحد من غير تلك الوسطة اما العوض
فلو كان واجبا لكان دفع الالم دفعا لتلك المنافع العظيمة وكان يجب ان يقبض دفع الالم عن الغير كما
يقبض المنع من القصد واما التواب فله تعالى من النعم في العبد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر
من الطاعات فوجب ان لا يوجب الطاعات التواب كما في الشاهد واما الاصلح في الدنيا فقير واجب
لان الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين والاصح ان يخلق عباده في
الجنة وان يغنيهم بالمشتريات الحسنة عن القبيحة واما العقوبة فلان العذاب حق وليس له في استيفائه
نفع ولا في اسقاطه ضرر فيحسن اسقاطه كما في الشاهد (١) (مسئلة) لا يجوز ان يفعل الله

كان عبد الله بن مسعود
رضي الله عنه يقول انا
مؤمن ان شاء الله وتبعه
جميع من عظماء الصحابة
والتابعين رضي الله عنهم
وهو قول الشافعي رضي الله
عنه وانكره ابو حنيفة
واصحابه رحمهم الله تعالى
قالت الشافعية لنا وجوه
الاول انا لا نحمل هذا على
الشد في الايمان بل على
التبرك كقول الله تعالى
لتدخلن المسجد الحرام ان
شاء الله آمنين وليس المراد
منه الشك لانه على الله
تعالى محال بل لاجل التبرك
والتعظيم والثاني ان يحمل
على الشك لكن لا في الحال
بل في العاقبة لان الايمان
المنتفع به هو الباقي عند
الموت وكل احد يشك في
ذلك فسال الله تعالى ابقاها
على تلك الحالة والثالث
ان الايمان لما كان عند
الشافعي هو مجموع الامور

وامتناعه مع عدمه فقدم فيه ان ذلك لا ينافي الاختيار وعلى الدليل الثالث وهو تحريم الكذب
لانحاء الشيء ان عندهم اذا تعارض فيه ان حكم العقل بوجوب العمل باضعفه ما قبحا مع الشعور
بقبحه الاقوى كما يختار العاقل آله القصد والكي عند رجا العظمة بسببها ومنها ترك انحاء الشيء
مع القدرة عليه قبيح والكذب قبيح لكن الاول اقبح فيجب العمل بالاول مع الشعور بقبح الثاني
ويجوز ان الامر يرضى لئلا يرتكبون فعل القبيح الذي يضطرون اليه ولا يلزم من ذلك عدم القطع
بقبح الكذب لان العقل هو الحاكم بالفعل ولا يقدح حكمه بتجوز احتمال الخلف كما في الاحكام
العقلية الضرورية وانها لا تلثم بالاحتمالات التي يذكرها السوفسطائيون وقوله على تقدير
التعريض اوجوز وجود المانع من القبح لا يبيح كذب في العالم بحجاب بان تقرير وجودها
لا يوجب ارتفاع الكذب وانما يوجب وجوب وقوع التعريض او المانع في جميع الاحوال وتفسير
القبح بمحصول الملازمة والمنافرة غير صحيح عندهم فان كثيرا مما هو ملائم قبيح كغصب الفقير مما يحتاج
اليه من الغنى فان ذلك ملائم له وهو قبيح وكثيرا مما هو منافر حسن ككف الظالم عن الظلم بأنواع
التأديبات فانه منافر وحسن والتحقق في هذا الباب انه متفرع على وقوع الفعل من العبد ولا
وقوعه منه فان لم يكن العبد موجدا فلا قبيح وان كان قبيح موجدا ويدل على ذلك التأمل في
حدهما عند القائلين به

(١) اقول ليس هذا الوجوب بكون الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب
بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه لدم كما ان القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الالم
والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه ويقولون ان القادر العالم الغني لا يترك الواجب
ضرورة واللطف عندهم عبارة عن جميع ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث
لا يؤدي الى الاجباء وهو من افعال الله تعالى وهو عندهم واجب بعد ثبوت التكليف وما ذكره في
خلق الداعي من غير اللطف فقدر الكلام فيه واما العوض فيقولون وقوع الالم في المخلق واجب
لوجوب وقوع اسبابها والقادر العادل الغني اذا خلق ذلك فالواجب عليه ان يعرض المتألم نظر الى
عده ودفع الالم يؤدي الى مفساد فلذلك لم يدفعه واما الطاعات والتكاليف فلو كانت بازاء نعم الله
تعالى لكان المئاب هو الله تعالى تسترزه عن ان ينعم ليأخذ عوضا عن نعمه انما النعم تفضل منه
والتواب جزاء التكاليف وابطال التواب من غير تكليف الطاعة غير ممكن لكون التواب
مشتقلا على التعظيم والاجلال ذلك في غير المستحق قبيح والاصح واجب عند ابي القاسم الباقلي

شأنه فرض خلاف المعتزلة ولا كثر الفقهاء لنا أن كل من كان كذلك كان مستكلاً بفعل ذلك الشيء
والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولأن كل فرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادراً على
إيجاده ابتداءً فيكون توسط ذلك الفعل عبثاً لا يقال لا يمكن تحصيله إلا بتلك الوسطة لأننا نقول الذي
يصح أن يكون لغرضنا ليس الاتصال اللذة إلى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير شيء من الوسائط
احتجوا بأن ما يفعله لا يفرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز قلنا إن أردت بالعبث الخالي
عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وإن أردت غيره فبينه (١) **المسألة (١)** قالت
المعتزلة على حسن التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فإن التفضل بالتعظيم قبيح وهذا
عندنا باطل لأنه بناء على الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وبعد تسليمه فلا نسلم أن التفضل
بالتعظيم قبيح محال يستحيل عليه النفع والضرر ويتعذر تسليمه فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على
التكليف بالأفعال الشاقة بدليل أن التلفظ بكلمة الشهادة أسهل من الجهاد والصوم مع أن المستحق
به أعظم فلو كان المقصود استحقاق التعظيم لكان من الواجب أن يزيد الله تعالى في قوتنا ثم يسكننا
بما لا يشق عليها يحصل الاستحقاق من غير المشقة (٢) احتج نفاة التكليف بأمور أحدها أنه

وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضع بل يقول في المواضع المتعلقة بأزاحة علل المكافئ وما ذكره
في العقاب فهو كلام المرجحة والوجه الذي يقولون الوعيد لطف وهو واجب والوفاء بالقول واجب والالزام
لأن الكذب حسنة فهذا كلامهم في هذا الباب والجميع مبني على كون العبد فاعلاً بالاختيار
والقول بحسن الأفعال وقبحها ووجوبها وإذا انتهت تلك القواعد سقط جميع استدلالاتهم
(١) أقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يختار عن غرض هو الداعي إلى ذلك الفعل والالزام يرجع
من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص إنما ورد من الشارع ليزجر الناس عن الفعل فهذا
هو الغرض منه ثم إن المجتهدين فرعوا على ذلك الأذن والمنع في عالم بصرح الشارع حكمه في فعله وجه
بوافق الغرض وبعض القائلين بالأغراض يقولون المراد من الغرض سوق الأشياء الناقصة إلى
كمالها من الكمالات ما لا يحصل إلا بذلك السوق كما أن الجسم لا يمكن اتصاله من مكان إلى مكان
إلا بتحركه وهو الغرض من تحريكه فحصل بعض الأغراض من غير توسط الأفعال الخاصة بها
محال والمحال غير مقدور عليه وقوله الصالح لكونه غرضاً ليس الاتصال اللذة إلى العبد وهو مقدور
من غير واسطة ليس يحكم كل شيء فأن لذة أحد آخره الكسب من غير الكسب ليس بمقدور والعبث
ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقاً بل يجب أن يراد فيه بشرط أن يكون من شأن ذلك الفعل
أن يصدر عن فاعله المختار لغرض وأما قوله الفاعل يفرض مستكلاً بالغرض حكم أخذه من الحكماء
استعمله في غير موضعه فأنهم لا يفتقرون سوق الأشياء إلى كمالها والابطال علم منافع الأعضاء
وقواعد العلوم الحكيمة من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها وسقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار
بل يقولون فاضحة الموجودات عن مبدأها يكون على أكمل ما يمكن لا بأن يخلق ناقصاً ثم يكمل بقصد
فإن بل خلقه مساقاً إلى كماله باستئناف تدبيره يعنون بالغرض استئناف ذلك التدبير في الأكمل
بالقصد الثاني أما أهل السنة فيقولون أنه تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن
وقبح فكثير من الناقصين بعد مهم قبل استكمالهم وكثير من المتركين يجرهم إلى غير غايات
حركاتهم ولا يشغل في أفعاله بل وكيف

(٢) أقول عند المعتزلة التعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان ممن يستحيل عليه النفع والضرر
أو كان من غيره وقد مر أن لذة التعظيم المستحق لا يمكن أن يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق

الثلاثة وهي القول والعلم
والاعتقاد وكان حصول
الشك في العلم يقتضي
حصول الشك في أحد
أجزاء هذه الماهية فيصح
الشك في حصول الإيمان
وأما عند أبي حنيفة رضي
الله عنه فلما كان الإيمان
عبارة عن الاعتقاد المجرد لم
يكن الشك في العلم موجبا
لوقوع الشك في الإيمان
فظهر أنه ليس بين الأمايين
رضى الله عنهم مخالفة في
المعنى

المسألة السابعة عشر
اعلم أن الإنسان إذا صدر
منه فعل أو ترك فانه يحصل
أولاً في قلبه اعتقاد أنه نافع
أو ضار ثم يتولد من اعتقاد
ممكنه فاعمل إلى
التصديق ومن اعتقاد
كونه ضاراً يسئل إلى الترك
ثم تصير القدرة مع ذلك
الميل موجهة للفعل أو
لتركه إذا ثبت ذلك فالتمويه

إذا كان الكل بخلقه وإرادته فقيمة التكليف والمعتزلة وإن أنكر وهما قد اعترفوا بالعلم فما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوجود فقيمة التكليف وثانيها وهو أن التكليف إن كان عند استواء الداعين فهو محال لأن في هذه الحالة الفعل ممتنع وإن كان عند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع فقيمة التكليف وثالثها أن التكليف بالفعل إما أن يقع حال حصول الفعل أو قبله والاول محال لأن إيجاد الوجود محال ورفع حال وجوده محال والثاني أيضا محال لأن كونه فاعلا للشيء لا معنى له الا حصول المقدور عن القدرة فيستحيل أن يكون فاعلا في الحال لفعل لا يوجد في الحال فلم يكن هو في الحال مأمورا بشيء أصلا بل يكون ذلك اعلاما بأنه سيصير في الزمان الثاني مأمورا فان قلت كونه فاعلا للفعل أمر زائد على صدور الفعل عن القدرة قلت فذلك الزائد إما أن يكون مقدورا للمكلف أو لا يكون فان كان مقدورا له فإما أن يؤمر بارتفاعه حال وجوده أو قبله ويعود المحذور المذكور وإن لم يمكن مقدورا له تعالى أن يكون مأمورا به ورابعها أن الأمر بالفعل الشاق إن لم يكن لغرض فهو عيب وهو غير جائز على الحكيم وإن كان فيستحيل عوده إلى من يستحيل عليه النفع والضرر ويستحيل عوده إلى العبد لأن ذلك النفع إما العاجل أو الآجل والاول باطل لأن الإنسان يتأذى به في الحال والثاني باطل لأن ذلك الغرض ليس الا حصول اللذة وأنه تعالى قادر عليه ابتداء فيكون توسط التكليف عبثا والجواب عن الكل أنه مبني على طلب اللذة وهو باطل لأنه ليس يجب في كل شيء أن يكون معللا والالكانت عليه تلك العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل بل لابد من الانتهاء إلى ما لا يكون معللا البتة وأولى الأمور بذلك أفعال الله تعالى وأحكامه فكل شيء مصنوع فلا علة له منعه (١)

القسم الرابع

الكلام في الأسماء اسم كل شيء إما أن يدل على ماهيته أو على جزء ماهيته أو على الأمر الخارج عن ماهيته أو على ما يتركب من ماهية أو خارج اما أن يكون صفة حقيقية أو اضافية أو سلبية أو ما يتركب منها وهو لا يجوز أن يكون لماهية الله تعالى اسم أم لا فان قلنا ما هية معروفة للبشر جاز والأفلا وأما الاسم الدال على جزء الماهية فذلك محال لا متناع التركيب في حقيقة ذات الله تعالى وأما سائر الأقسام فمجازة ولما كانت السلوب والاضافات بسيطة ومركبة غير متناهية لا جرم يجوز وجود أسماء لانهاية لها متباينة (٢)

والمثال الذي أورده ليس بمطابق لأن الجهاد والصوم من غير التلفظ بكلمة الشهادة ليس اسم يستحق به ما شيء ولا شيء في ان المجمع أكثر من البعض فكيف يمكن كون الاستحقاق للمجموع أقل من الاستحقاق للبعض وأيضا لا يكون الاستحقاق مقدرا على المشقة والالكان أجره الجمال أكثر من أجرة المهندسين والمبتدعة لا يستحقون بمشقاتهم شيئا بالاتفاق

(١) أقول أكثر المجمع هي جميع الجبرية وقد مر الكلام فيها ويرد أيضا على أفعال الله تعالى وتعليل أفعاله لا يكون الا بسوق الأفعال إلى كالاتها كما مر وأما قوله أولى الأمور بأن لا يكون معللا أفعال الله تعالى فمناه يعود إلى الحكم بأن لا معلل في الوجود أصلا فانه ليس في الوجود الا الله تعالى وأفعاله وهو غير معلل فلا يمكن أن يكون معللا أصلا وأفعال الله تعالى كثيرة فلم لا يجوز أن يكون بعضها معللا ببعض إلى أن ينتهي إلى شيء واحد غير معلل

(٢) أقول الشيء الذي يعلم أنه لا يعلم يمكن أن يوضع له اسم من حيث أنه لا يعلم إلا أن يقال الاسم يدل اجالا على ما يدل عليه الحد تفصيلا وحسبنا يلزم أن لا يكون له اسم كالبساط وذلك باطل وقد

كذلك فإن الرجل إذا اعتقد أن فعل المعصية يوجب الضرر العظيم ترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة عنه ثم إن تلك النفرة تقتضي ثلاثة أمور فاولها الندم بالنسبة إلى ما صدر عنه في الماضي الثاني تركه بالنسبة إلى الحال الثالث العزم على الترك بالنسبة إلى المستقبل فهذا هو الكلام في حقيقة التوبة (المسئلة الثامنة عشر) التوبة واجبة على العبد لقوله تعالى توبوا إلى الله توبة نصوحا وهي مقبولة قطعا لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وقالت المعتزلة يجب قبولها هل الله تعالى عفا وقال أهل السنة لا يجب على الله شيء البتة وقالت الفلاسفة المعصية انما توجب العذاب من حيث أن حب الجسمانيات إنما يفي

الركن الرابع

من هذا الكتاب في السميات وهو مرتب على أقسام الأول في النبوات (مسئلة) المجهز أخارق
للعادة مقرون بالتهدى مع عدم المعارضة وانما قلنا أمر لان المجهز قد يكون اثباتا بغير المعتاد وقد يكون
منعاً من المعتاد وانما قلنا أخارق للعادة ليمتيز به المدعى عن غيره وانما قلنا مقرون بالتهدى لئلا يتخذ
الكاذب مجهزة من معنى جهة لنفسه ويقتزع عن الارهاص والكرامات وانما قلنا مع عدم المعارضة
ليتميز عن السحر والشعوذة (١) (مسئلة) محمد رسول الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس
وجماعة من الدهرية لنا وجوه الاول انه ادعى النبوة وعليه التعويل وظهر المعجز عليه وكل من كان
كذلك كان نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة فالتواتر وانما قلنا انه ظهر المعجز على يده فثلاثة أوجه
أحدها انه أتى بالقرآن والقرآن معجز أما انه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره فبالتواتر وأما انه معجز فلانه
تهدى الغصاء بمعارضته فمعجز واعنه وذلك يدل على كونه معجزا وثانيها انه نقل عنه معجزات
كثيرة منها اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونسوع الماء من بين أصابعه ومكاملة الحيوان
العجم وكل واحد منها وان لم يبلغ مبلغ التواتر لكن التواتر يدل على صحة واحد منها وأى واحد منها
مع حصول الغرض وثالثها انه أخبر عن الغيب والاخبار عن الغيب معجز وانما قلنا ان من ادعى
النبوة وظهر المعجز عليه كان نبيا لان الرجل اذا قام في المحفل العظيم فقال اني رسول هذا الملك اليكم
ثم قال يا أيها الملك ان كنت صادقا فيما قلت تخالف عادتك وقم عن مكانك فقي قام الملك اضطرب الحاضرون
الى صدقه فكذلك هنا الطريق الثاني اثبات نبوته عليه السلام الاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه
وسيره فان كل واحد منها وان كان لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعاً انه لا يحصل الا للأنبياء
وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضى بها الغزالي في كتابه المنقذ الثالث اخبار الانبياء امة قدمين
في كتبهم السماوية عن نبوته فهذا مجامع أدلة نبوته عليه السلام والاستقصاء فيها مذكور في
المطولات (٢) فان قيل لا نسلم انه ظهر المعجز على يده قوله في الوجه الاول القرآن ظهر على يده
وهو معجز فلنا الاستقصاء في الاسئلة والاجوبة على هذا الوجه مذكور في كتاب النهاية قوله في
الوجه الثاني اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل قلنا هذه الاشياء لو وجدت لكانت البينات لا

سمى المشرحون غرضونا بالذي لا اسم له مع ان لها حداً أما الشيء الذي لا يعلم أصلاً فلا يمكن أن يوضع له
اسم والاسماء الكثيرة وان أمكن أن تطلق على الله تعالى من الوجوه التي ذكرها الا ان أصحاب الشرائع
لا يجوزون إطلاق اسم عليه تعالى الا باذن شرعي

(١) أقول هذا أحد المعجزات التي يجب اعتبارها فيه وانما قدم بناءه لان اثبات النبوة
بني عليه قال صاحب الصحاح تحدث فلانا اذا ما ريت في فعل وفارعتته الغلبة والارهاص احداث
معجزات تدل على بعثته وكأنه تأسيس لقاعدة نبوته والرهص بالكسر العرق الاسفل من الحائط يقال
رھصت الحائط بما يقع

(٢) أقول اجهز القرآن على قول قدماء المتكلمين وبعض المحدثين في فصاحته وعلى قول بعض
المتأخرين في صرف عقول الغصاء القادرين على المعارضة عن اراد المعارضة قالوا كل أهل صناعة
اختلفوا في تجويد تلك الصناعة فلا محالة يكون فيهم واحد لا يبلغ غيره شأوه ويجهز الباقيون عن معارضته
ولا يكون ذلك معجزاً لان ذلك لا يكون خرقاً للعادة لكن صرف عقول أقرانه القادرين على معارضته
عن معارضته يكون خرقاً للعادة فذلك هو المعجز والاستدلال بالأخلاق والأفعال أيضاً قوى وهو معنى
قوله تعالى ويتلوه شاهد منه فان ذلك يشهد على صدقه في دعواه وهو صادر منه

النفس بعد مفارقة البدن ولا
يمكنها الوصول الى المحبوب
لحشد معظم البلاء والتوبة
عبارة عن اطلاع النفس
على قبح هذه الجسمانيات
وانا حصل هذا الاعتقاد
زال الحب وحصلت النقرة
فبعد الموت لا يحصل
العذاب بسبب الجهر عن
الوصول اليها

(المسئلة التاسعة عشر)

قال الا كفرون التوبة عن
بعض المعاصي مع الاصرار
على البعض معجزة وقال
أبو هاشم انها لاتصح جهة
الاولين ان اليهود اذا
غضب حجة ثم تاب عن
اليهودية مع الاصرار على
غضب تلك الحجة أجمعوا
على أن تلك التوبة معجزة
وجهة أبي هاشم انه لو تاب
عن ذلك القبيح لمجرد قبحه
وجب أن يتوب عن جميع
القبايح وان تاب عنه لا لمجرد
قبحه بل لغرض آخر لم تصح

متواتر الاتهامات ورجحانها على ثبوتها متوفرة فلما لم تنقل نقلا متواترا علمنا أنها ليست صحيحة
 سلمنا سلمنا من الطعن لكن لا نزاع في أنها لم تنقل اليقينا متواترا بل انما نقلت على سبيل الأحاد
 ورواية الأحاد لا تفيد العلم قوله مجموع الرواة بلغوا أحد التواتر وذلك يدل على صحة واحد منها وأما
 مع حصول الغرض قلنا لا نسلم رواة القرائن التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بلغوا أحد التواتر
 فانه ليس كل ما ذكر في كتاب دلائل النبوة مما يصح الاستدلال به من طريق القطع على الرسالة
 انما الذي يصح الاستدلال به على ذلك أمور قليلة نحو نبوع الماء من بين أصابعه وأمثلة ولا نسلم ان
 رواة أمثال هذه الأشياء بلغوا إلى حد التواتر قوله في الوجه الثالث أخبر عن الغيب قلنا أخبر عن
 الغيب على وجه يخالف العادة أو يوافقها فالأول ممنوع والثاني مسلم ببيان أن العادة جارية بان الرؤساء
 إذا حاولوا ترغيب الرعية في محاربة خصومهم وعدوهم يخبرونهم بان اليد لهم والدولة راجعة إليهم فقوله
 تعالى وعهد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض من هذا الباب وأيضا
 الرجل المعتد فيه قد يخبر عن أمور كنية على سبيل الاجمال فان وقع شيء من ذلك جعله على صدقه
 وان لم يقع قال أنا ما عرفت الوقت بل سيقع بعد ذلك قوله تعالى ألم غلبت الروم في أدنى الأرض من
 هذا الباب سلمنا أنه أخبر عن الغيب على سبيل التفصيل فلم قلت أنه معجز والدليل عليه أن المحدثين
 رووا في كتاب دلائل النبوة أن قسلا وسطيا أخبر عن أحوال محمد عليه الصلاة والسلام مع أنهما كانا
 من الأنبياء فسلمنا أن الكاهن قد يخبر عن الغيب وكذا المعبرون يخبرون عن الغيب المفصلة بناء على
 الرؤيا وكذا المنجمون وأصحاب العزائم وإذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزا (١) ثم نقول ان كان
 ما ذكرتم يدل على أنه محتج وبيانه من وجوه أحدها وهو أنه لو جاز انحراف العادة عن مجاريها لجاز أن
 ينقلب الجبل ذهباً وبرزوا البحر دما عبيطاً وأن يتقلب ما في البيت من الاواني أنا ساقاضلين ومعلوم أن
 تجويزه قاذح في البديهيات (٢) سلمنا ظهور المعجز على يده فلم قلت ان كل من كان كذلك كان
 رسولا وتقريره ان الاستدلال بظهور المعجز على الرسالة يتوقف على مقامات ثلاث الاولى انه فعل الله
 تعالى وثانيه ان الله تعالى فعلها لاجل التصديق وثالثها ان كل من صدق الله تعالى فهو صادق
 أما المقام الاول ففيه النزاع من وجوه أحدها اننا أثبتنا النفس الناطقة فلعن نفس النبي مخالفة
 بالماهية لنفس غيره فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره وان لم نقل بالنفس الناطقة فلا بد وأن يكون
 الانسان عبارة عن البدن المخصوص فلعنه كان لزاج بدنه خصوصية لم تحصل تلك الخصوصية
 لسائر الابدان فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره وثانيه ان النبي عليه الصلاة والسلام له له وجد
 جسمان نباتيا وحيوانيا له خاصية عجيبة مستتعبة لتلك الآثار الغريبة التي أظهرها النبي وما لم يقع

(١) أقول أو رد دلائل وطرقا كثيرة على النبوة وسيذكر في الجواب أن المعتمد هو ظهور القرآن
 على يده والحق ان الامارات الظنية اذا تواترت أدت إلى حكم العقل جزما بما توافق عليه في إثباته
 وذلك كالتجربيات المدونة في الضروريات فإراد هذه الدلائل التي ذكرها بمثابة التجارب المتودية إلى
 حكم جزم يقيني فهي وان كانت آحادا غير معتمدة عليها لكنها بالجملة تؤدي إلى حكم يقيني وان لم تكن
 تسلم لان ينظر بها وعليها الاتهام تجري مجرى القضايا التي هي مبادئ الاقضية التي لا يمكن أن تثبت
 بحجة أو برهان

(٢) أقول أما انحراف العادة فليس مما يشكره المتكلمون لانه جائز مع القول بالفاعل المختار
 ولا مما يشكره الحكما لانهم يقولون بان النفوس الزكية تربيها كثر الاجسام التي في عالم
 الكون والنفس

ثبوته والجواب لم لا يجوز
 أن يتوهم من ذلك القبح
 لكونه ذلك القبح كما أن
 الانسان قد يشتهي طعاما
 لا لعموم كونه طعاما بل
 لكونه ذلك الطعام والله أعلم
 (المسئلة العشرون)
 المختار عندنا أنه لا يكفر
 أحد من أهل القبلة الا
 بدليل منفصل ويدل عليه
 النص والمعقول أما النص
 فقوله صلى الله عليه وسلم
 من صلى صلاتنا أو كل
 ذي همتنا واستقبل قبلتنا
 فذلك المسلم الذي له ذمة الله
 وذمة رسوله فلا تخفروا الله
 في ذمته وأما المعقول فهو
 ان العلم بهذه المسائل لو
 كان شرطا لصحة الايمان
 لكان يجب أن لا يحكم النبي
 صلى الله عليه وسلم بإيمان
 أحد الا بعد أن يسأله عنها
 ولما لم يكن كذلك بل كان
 يحكم بإيمانهم من غير أن
 يسألهم عن هذه المسائل

ذلك الجسم في بداً خولاجرم هجر الكل عن معارضته وثالثها لعل الجن والشياطين أعانوه عليه وما
أما توأخيره عليه أو الأرواح الفلكية أو الملائكة أعانوه عليه بل هذا ظاهر لأن الأنبياء عليهم
الصلاة والسلام يحياون أكثر الأشياء على الملائكة ونحن إنما علمنا وجودهم وخصمهم بقول
الأنبياء فقبل العلم بصدقهم جواز وجودهم وذلك كان في تحقق الاحتمال وأما المقام الثاني ففيه
التزاع من وجهين أحدهما لا نسلم خلق المجهز لأجل التصديق لاسيما وقد بينتم أن أفعال الله
تعالى لا يجوز أن تكون معللة بالغرض وما يحقق هذا أن الفعل بدون الداعي أما أن يكون جائزا
أولا يكون فإن كان جائزا لم يمكن القطع بأن الله تعالى فعل المجهز لأجل التصديق بل لعله فعله
للامرأصلا وإن لم يجز توقف فعلنا لاقتباح على داع بخلقه الله تعالى فيكون الله تعالى فاعلا لما يوجب
القبيل فإذا جاز ذلك من الله تعالى فلم لا يجوز من أفضل عباده وإذا جاز ذلك منه بطل أصل
الاستدلال بالمجهز على التصديق الثاني سلمنا أنه تعالى فعل المجهز لمصدود لكن لم قلت أن ذلك
المقصود ليس إلا التصديق وأعله تعالى فعله لغرض آخر وعليكم بيان الحصر ثم أنا على سبيل
التبرع نذكر أمورا أخرى أحدها أن يفعله ليكون ابتداء عادة وثانيه ليكون تكريرا لعادة متطاولة
فإن الفلك الثامن لا يستكمل الدورة إلا في ستة وثلاثين ألف سنة فيكون موصولا إلى أول الحمل في
مثل هذه المدة عادة لها فلهذا هذا الحادث يكون من هذا الباب وثالثها أن يكون ذلك كرامة
لولى أو مهزة لنبى آخر في طرف آخر من أطراف العالم ورابعها أن يكون ذلك أرهاصا لنبى آخر
بأن بعد ذلك كالأحوال التي ظهرت على محمد قبل بعثته وكالنور الذي يحكي أنه كان يظهر في جبين
أبيه وخامسها أن يكون امتحانا له قول المكلفين كما أنزل المتشابهات امتحانا له قولهم المقام الثالث
سلمنا أن الله تعالى صدقه لكن فلم قلتم أن كل من صدقه الله فهو صادق فإن عندكم الله تعالى خلق
الكفر والفواحش فإذا لم يقبض ذلك من الله تعالى فلم لا يحسن منه أيضا تصديق الكاذب وهذا
لرسول الأخير مختص بنادون المعتزلة ثم نقول هب أنالاند كشيء من هذه الاحتمالات فلم قلت أن
كل من ظهر عليه المجهز كان رسولا والرجوع فيه إلى المثال ضعيف لأننا لا نقطع في ذلك المثال
بصدق المدعى لأنه ربما قام الملك العظيم في ذلك الوقت لحديث ألم في بطنه أو شاهد شيئا غاف أو تذكر
أمر أقيم طلبه وبالجمله فليس هنا إلا الدوران وهو أنه قام عند التماس المدعى وقام قبل ذلك
والدوران لا يفيد إلا الظن الضعيف فانه يحكى أن واحدا كان يجلس في مسجد فكلما دخل المؤذن
قام ذلك الإنسان وخرج فقال له المؤذن مالي أراك كلما أذنت خرجت فقال لا بل كلما حمت
بالخروج أذنت وهذا يدل على أن دلالة الدوران على العلية ضعيف ثم أن سلمنا دلالة العقل على
التصديق فلم قلت أنه في حق الله تعالى كذلك وستعرف أن القياس المؤيد بالجامع لا يفيد إلا الظن
فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع فهذا الاعتراض على الدليل الأول على النبوة أما الدليل
الثاني وهو الاستدلال بمحاسن أحواله على نبوته فضعيف لأن غاية ما في الباب أنه يدل على كون
ذلك الإنسان متميزا عن سائر الناس بمزيد الفضيلة ولكن من أين يدل على النبوة وكيف وقد حكي
عن أفاضل الحكماء في الأخلاق أمور عجيبة تجعلها الناس قدوة لا تقسم في الدنيا والآخرة مع ما نقل
عنهم من العلوم الدقيقة وأما الدليل الثالث وهو الاستدلال بما جاء في التوراة والإنجيل على نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم فلا اعتراض عليه أنه كما أن تقولوا أنه جاء في هذه الكتب صفة محمد صلى الله
عليه وسلم على سبيل التفصيل يعني أنه تعالى بين أنه سيجي في السنة القابلة في البلدة الفلانية
شخص وصفه كذا وكذا فاعلموا أنه رسول وأما أن لا يقولوا كذلك بل يقولوا أنه تعالى بين ذلك بيانا

علمنا أن الإسلام لا يتوقف
عليها بل الأقرب أن المحسنة
تفارق لأنهم اعتقدوا أن كل
مالا يكون متحيزا ولا في
جهة فلا يسب وجود ونحن
نعقد أن كل متحيز فهو
محدث وخالفه موجود
ليس متحيز ولا في جهة
فالمحسنة تفوق ذات الشيء
الذي هو الاله فيلزمهم
الكفر

باب العاشر في الإمامة

وفيه مسائل

المسألة الأولى

نصب الامام اما أن يقال

انه واجب على العباد أو

على الله تعالى أولا يجب

أصلا أما الدين قالوا انه

يجب نصبه على العباد

فأرى أن الأول الدين قالوا

العقل لا يدل على هذا

الوجوب وإنما الذي يدل

عليه السمع وهذا قول

أهل السنة وقول أكثر

المعتزلة والزيدية والثاني
الذين قالوا ان العقل يدل
على انه يجب علينا نصب
الامام وهو قول الجاحظ
وأبي الحسين البصري وأما
الذين قالوا انه يجب على
الله تعالى نصب الامام
فهم فريقان الاول الشيعة
الذين قالوا انه يجب على
الله تعالى نصب الامام
ليعلمنا معرفة الله سبحانه
وتعالى ومعرفة سائر
المطالب والثاني قول الاثنا
عشرية الذين قالوا يجب
على الله تعالى نصبه
ليكون لطفنا في فعل
الواجبات العقلية وفي ترك
القبائح العقلية وليكون
أيضا حافظا للشرعية
ومسئلا وأما الذين قالوا
لا يجب فهم ثلاثة طوائف
منهم من قال انه يجب
نصبه في وقت السلامة لما
في وقت الحرب والاضطراب

مجلد من غير تعيين الزمان والمكان والوصف فان ادعيتهم الاول فهو باطل لان محمد التوراة والانجيل
خالصة عنه لا يقال اليهود والنصارى سوفوا هذين الكتابين لاننا نقول هذان كتابان مشهوران في
المشرق والمغرب ومثل هذا مما لا يصح تطريقه الشريف اليه كما في القرآن وان ادعيتهم الثاني
فبنتقد بالمساعدة عليه لا يدل ذلك على النبوة بل ربما يدل على ظهور انسان فاضل شريف أو ان يدل
على النبوة لكن لا يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اذ ربما كان البشرية انسانا آخر (١)
سلمنا ان ما ذكرتم يدل على النبوة لكن هنا ما يدل على القدح فيها وهو من وجوه الاول شبهة الدهرية
وهي بالقدح في الفاعل المختار وانكار كون الصانع عالما قادرا بالحركات مريدا وثانيها شبهة منكري
التكليف فانهم يقولون الانبياء ما جاءوا من عند الله تعالى بالتكليف لكن القول بالتكليف محال
وثالثها شبهة البراهمة وهي من وجهين الاول ان ما جاء به الرسول ان علم حسنة بالعقل كان مقبولا
سواء ورد به الرسول أو لم يرد وان علم قبيحة بالعقل كان مردودا سواء ورد به الرسول أو لم يرد وان لم
يعلم لاحسنه ولا قبحه فان كان في محل الحاجة حسن الانتفاع به سواء ورد به الرسول أو لم يرد ولما
تقرر في العقل ان كل ما يتفجع به الانسان وكان خاليا عن اشارة الضرر كان الانتفاع به حسنا وان لم يكن
في محل الحاجة قبيح الانتفاع به سواء ورد بالرسول أو لم يرد لانه اقدم على ما يحتمل الضرر من غير
حاجة أصلا الثاني ان دلالة النبوة ليس الا المبهمة بالاتفاق لكننا بينا ان المبهمة لا يدل البتة فامتنع
الجزم بالصدق ورابعها شبهة اليهود وهي من وجهين الاول الله تعالى لما شرع شريعة موسى
عليه الصلاة والسلام فاما ان يكون قديما في ان تكون باقية الى يوم القيامة أو بين فيها انها باقية
الى الوقت الفلاني فقط أو بين التشرع ولم يتعرض لبيان التأييد والتأقيت فان قلت انه تعالى بين
التأييد لم يميز نسخه أما أولا فلانه أخبر ان هذا الشرع ثابت أبدا فلا يبقى ثابتا أبدا كان كذا وهو غير
جائز على الله تعالى وأما ثانيا فلانه لو جاز ان ينص الله تعالى على ان شرع موسى عليه السلام ثابت
أبدا ثم انه لا يبقى ثابتا أبدا فلم لا يجوز ان ينص الله على شرع محمد عليه الصلاة والسلام انه ثابت أبدا

(١) أقول هذا الذي ذكره كله بمنزلة شبهة السوفسطائية فان التعيين الحاصل للعقلاء اذا قام انسان
على طريق مرضية عند الخواص والعوام وادعى انه سمع من عند الله والدليل على صدق قوله
ان الله تعالى يظهر على يدي أمر اخر فالعادة فظهر وقال من لم يصدقني بمثل ما ظهر على يدي
وتحدي من عداة من ذلك لا يزول بامثال هذه الاحتمالات وقد أشار المصنف أيضا الى هذا المعنى في
الجواب على ثاساني وأما المذكور في التوراة والانجيل الدال على نبوته صلى الله عليه وسلم وعلى آله
وصحبه فكثيرة يذكروها المصنفون من الواقفين عليها منها ما ذكر في التوراة عبارة تفسيرها كما جاء
الرب من طور سيناء وظهر بساخير وعلا بفاران وفي التوراة ان اسمعيل كان في بركة فاران يعني بادية
العربوذ كرا الواقفون على جبالها ان فاران في طريق مكة قبل العون عيلين ونصف وهو كان المنزل
للسافرين على سائر الطريق من العراق الى مكة ومنه ما جاء في السفر الخامس ان الرب قال لموسى
اني مقم لهم نبيا منكم من بني اخوتهم وأعمار جل لم يسمع كلامي اني يؤديها من ذلك الرجل باسمي
أنا اتقم منه ومنها في السفر الاول لما جرائها تله ويكون من ولد هارون يدعوه الجميع ويدعوا الجميع
بمسوطة الى بالمشروع وأيضا جاء في الانجيل في الفصل الرابع عشر في الانجيل يوحنا ان المسيح قال اني
أما لاني أن بعظكم فارقة لظا آخر يكون معكم الى الابن روح الحق والفارق ليط معناه كاشف الخفيات
وأما ان هذا في هذين الكتابين وفي كتب سائر الانبياء التي عندهم كثير بطول الكتاب يذكروها
ولا يقدر الخائف على تلخيصها الا الى ملك أوتي آخر ولا على أن يكتبها

فلا يجب لاتعريضه
نفسه سبباً لزيادة الشر
ومنهم من عكس الأمر
ومنهم من قال لا يجب في
شي من الاوقات لئلا
يوجب الامام يقتضي دفع
ضرر لا يندفع الا به فيكون
واجباً بيان الاول ان العلم
الضروري حاصل بانه اذا
حصل في البلد رئيس قاهر
ضابطان حال البلد يكون
اقرب الى المصلح مما اذا لم
يوجد هذا الرئيس وبيان
الثاني ان دفع الضرر عن
النفس لما كان واجباً
لا يندفع هذا الضرر الا به
وجب ان يكون واجباً
قالوا هل القوم يستنكفون
عن متابعة ذلك الرئيس
فيزداد ذلك الشر قلنا هذا
وان كان محتملاً لا يتصور
والغالب ما ذكرناه والغالب
راجع الى النادر
(المسئلة الثانية)

والخالفه ولا صفة فاسب غنا ما أعطيتنا من القوى والتمكن والرب قد لا يفعله ذلك فيجب أن يكون هذا موها التصديق الكفرة فلما لم يكن هذا فكذلك ما قالوا والجواب الحق مبني على مقدمة وهي أن تجوز الشيء لا ينافي القطع بعدمه فأنما يجوز أن يخلق الله أنسا فاشيها في الحال من غير الوالدين وأن يقلب الأنهار وما والخيال ذهباً ثم أنما مع التجوز قطع بأنه لم يوجد ولأن من واجه غيره بالشتم فليس المشتوم وجهه ونظر إلى الشاتم شذرا علم بالضرورة غضبه وكذلك القول في حجة الجبل وصفرة الرجل مع أن حصوله ابتداء بدون الغضب جائز وهذا أيضا لازم على الفلاسفة على ما قررناه وإذا ثبت هذا فنقول انما علمنا أن الحديث لهذا المجهز هو الله تعالى لما قدمنا أن جميع الممكنات واقعة بقدرته الله تعالى وانما قلنا أنها دلالة على التصديق لما أنما رأينا النبي يقول يا ألهي ان كنت صادقا في دعوى الرسالة فسود وجهي الغم زملا وكما قال النبي ذلك اسود قلنا مضطرين إلى العلم بأنه تعالى صدقه في تلك الدعوى ولذلك فإن كل من أقر في القرون الماضية بأن هذه المجهزات من فعل الله تعالى أقرب صدق للدعي ولم يبق له شك فيه وتجوز سائر الأقسام بحسب العقل بما لم يقدح في هذا العلم الضروري كما ذكر بناه في المثال أما شبهة الدهرية ونفاة التكليف فقد تقدم الجواب عنها وأما شبهة البراهمة فهي مبنيّة على الحسن والقبح وقد تقدم القول فيه ولقد ذكر فوائد البعثة على التفصيل فنقول قد عرفت أن الأمور قسمان منها ما يستقل العقل بأدراكه ومنها ما لا يستقل والاول كعلمنا بافتقار العالم إلى الصانع الحكيم وفائدة بعثة الرسل في هذا النوع تكيد العقل بدليل النقل وقطع عن المكلف من كل الوجوه على ما قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال ولو أهلكناهم بعد آيات من قبلك لقالوا لولا أرسلنا رسولنا لقتلناهم يا أيها الذين آمنوا ان بعثة الرسل لقطع الحجّة والعلماء ذكروا وجوها ثلاثة الاول ان قالوا ان الله تعالى ان كان خلقنا لتعبده فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التي يريد هاننا أنما هي ولم هي وكيف هي فان وجبت أصل الطاعة في العقل لكان كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله تعالى الرسل لقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرائع المفصلة زالت أعذارهم وثانيها أن يقولوا انك تركبتنا تركيبا سهوا وهو غفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا أمددتنا يا الهنا حين أذا سهونا فثبتنا واذا مال بنا الهوى منعنا وليكنك لما تركبتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اقراء لنا على تلك القبائح وثالثها أن يقولوا هب أنا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفران ولكن لا نعلم لم بعقولنا ان من فعل القبح عذب خالدا مخالدا في النار لاسيما واننا نعلم ان لنا في فعل القبح فائدة وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب انما لا لاسيما وكنا قد علمنا أنه لا منفعة لك في شيء فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا راعيا أما بعد البعثة اندفعت هذه الأعذار فكانت البعثة قطعاً للعذر المعذرين من هذه الوجوه وأما فائدة بعثتهم فيما لا يستقل العقل بدركه فقد ذكرنا أمورا أحدها ان العقل لا يدل على الصفات التي يحتاج اليها أما السمع والبصر والكلام وسائر الصفات الجزئية فلا طريق اليها الا بالسمع وثانيها أن المكلف يبقى خائفا فيقول لو اشتغلت بالطاعات لكنت متصرفا في ملك الله تعالى بغير إذنه ولو لم يشتغل بها فربما أعذب على ترك الطاعة فيبقى في الخوف على التقديرين وعند البعثة يزول هذا الخوف وثالثها أنه ليس كل ما كان قبيحا عندنا كان قبيحا في نفسه فان النظر إلى وجه الحرة البهوز الشوهاة قبيح وإلى وجه الامه الحسناء حسن في الشرع ورابعها أن الاشياء المخلوقة في الارض منها غذاء ومنها دواء ومنها سم والتجربة لا تفي بمعرفة الا بعد الادوار العظيمة ومع ذلك ففيها خطر على الأكثر وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير

احتج الشريف المرتضى
بعبق هذا الدليل في
وجوب نصب الامام على
الله تعالى فقلنا انه ضعيف
وذلك لانكم وان ذكركم
اشتماله على هذا الوجه
من المنفعة فانه لا يبعد
أيضا اشتماله على وجه
من وجوه القبح وبهذا
التقدير فانه يوجب من الله
تعالى نصبه فان قال فهذا
أيضا وارد عليكم قلنا الفرق
بين الدليلين انما أوجبنا
نصب الامام على أنفسنا
كفي ظن كونه مصلحة في
وجوب نصبه علينا لان
الظن في حقتنا يقوم مقام
العلم في وجوب العمل فانا
علمنا اشتمال نصب الامام
على هذا الوجه من المصلحة
ولم نعرف فيه مفسدة
حصل ظن كونه مصلحة
فيصير هذا الظن سببا
للو جوب في حقتنا انتم

ضرر وخطر وخامسها أن المنهجين عرفوا طبائع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لأن
التجربة يعتسر فيها التكرار والاهمال البشرية كيف تنفي بأدوار السكواكب الثابتة ثم انهم وقفوا
على السكل بالرصد فكيف وقفوا على أحوال عطارده مع أن الآلات الرصدية لا تنفي بأحواله لصغره
وخفائه وقلة نوره وبعدده عن الشمس حالي التشرقي والتغريب وسادسها أن الانسان مدني
بالطبع والاجتماع مظنة التنازع المفضي الى القتال فلا بد من شريعة يفرضها شارع لتكون مرفعة
في الطاعات وزاجرة عن السيئات وسابعها الوفوف كيفية العبادة الى الخلق فربما أتى كل طائفة
موضع خاص ثم أخذوا يفتنون لما يفتنى ذلك الى الفتن أما وضع الشريعة فمما ياتي في ذلك
وثانها أن الذي يفعله الانسان بمقتضى عقله يكون كفعل المعتاد والعادة لا تكون عبادة أما الذي
يأمر به من كان معظما في قلبه ولا يكون هو واقفا على سببه كان انباته محض العبادة ولذلك ورد
الامر بالافعال القرينة في الحج وتاسعها أن العقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الالهية عزيزة
جدا فلا بد من بعثة الانبياء واتزال الكتب عليهم أيضا لكل مستعد الى منتهى كماله الممكن له
بحسب شخصه وعاشرها أن كل جنس تحتها أنواع فانه يوجد في تلك الأنواع نوع واحد هو
أكملها وكذا الأنواع بالنسبة الى الاصناف والاصناف بالنسبة الى الأشخاص والأشخاص بالنسبة الى
الأعضاء فأشرف الأعضاء ورئيس القلب وخليفته الدماغ ومنه تنبث القوى على جميع جوانب
البدن فكذا الانسان لا بد فيه من رئيس والرئيس إما أن يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان
أو على الباطن وهو العالم أو عليهما معا وهو النبي فالنبي يكون كالقلب في العالم وخليفته كالدهان
وكما أن القوى المدركة انما تفيض من الدماغ على الأعضاء وكذا قوة البيان والعلم انما تفيض منه
بواسطة خليفته على جميع أهل العالم وحادي عشرها الهداية الى الصناعات النافعة قال الله تعالى
في داود عليه الصلاة والسلام وهما ناه صنعة لبوس لكم وقال لنوح عليه الصلاة والسلام واصنع
الفلك بأعيننا ولا شك أن الحاجة الى الغزل والنسج والبناء وما يجري مجراها أشد من الحاجة الى
الزرع وتوقيفها على استخراجها بالتجربة خطر عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعلمها وثاني عشرها
لا بد في المعيشة من علم الاحكام والسياسة فلا بد من البعثة لتعلمها ولهذا قال تعالى لنبيه خذ العفو
وأمر بالغرف وأعرض عن الجاهلین وقال تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقال تعالى فما
رحمة من الله لنت لهم وقوله وانك لعلى خلق عظيم فقد ظهرت فوائد البعثة من هذه الوجوه وأما
شبه اليهود فالجواب عن ان الله تعالى بين أن شر بعته مؤنثة بيانا اجماليا ولم يبين كمية الوقت
قوله لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر كما عرف أصل الدين بالتواتر قلت لم لا يجوز أن يكون تواتر
الدواعي على نقل الأصل أتم من تواتره على نقل الكيفية فلا جرم كان أحد التوأمين أقوى من
الآخر والجواب عن آخرهما أن باوع رواية هذا الخبر الى حد التواتر في جميع الأعصار غير معلوم لنا
وإذا كان كذلك لا جرم لم يحصل العلم بهذا الخبر (١) **مسئلة** في عصمة الانبياء عليهم الصلاة

(١) أقول شبهة البراهمة ان الرسل إما أن يجهلوا بما يوافق العقول أو بما يخالفها وما يخالف العقول
غير مقبول فلا فائدة في مجيئهم بذلك وما يوافقها فلا حاجة فيه اليهم فاذا لا فائدة في مجيئهم وجوابهم
ان كل ما يوافق العقول لا يجهلوا أما أن تستقل العقول بأدراكها ما أن لا تستقل والحاجة اليهم في
القسم الثاني وأيضا ما يخالف العقول يقع على قسمين أحدهما تقتضي العقول تقيضه والثاني ما لا
تقتضيه ولا تقتضي تقيضه ومن الثاني ما يمكن أن نكون محتاجين الى معرفته في العاجل والآجل وهم
يعرفوننا ذلك وأما شبهة الاولى لليهود فخوابها ان ظاهر لفظ التوراة الحكم بالتأييد في قوله تمسكوا

فتوجبون نصب الامام
على الله تعالى قالوا تقيموا
البرهان القاطع على خلوه
عن جميع المفاصل لا يمكنكم
ايجابه على الله تعالى لان
الظن لا يقوم مقام العلم في
حق الله سبحانه وتعالى
فظهر الفرق والله أعلم
المسئلة الثالثة

قالت الاثناعشرية والشيعة
وجوب العصمة شرط
لعصمة الامامة وقال الباكون
ليس كذلك لنا أن الدليل
دل على عصمة امامه أبي بكر
رضي الله عنه مع انه ما كان
واجب العصمة واحتج
المخالف بان افتقار الرعية
الى الامام انما كان لاجل
ان جواز فعل القبيح عليهم
اتقضى احتياجهم الى
الامام فلو حصلت عصمة
الجهة في حق الامام لم
افتقاره الى امام آخر فيلزم
امالور واما التسلسل

والسلام القائلون بالسمعة منهم من زعم أن المصنوع هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعاني ومنهم من زعم أنه يكون متمكناته والاولون منهم من زعم أن المصنوع هو المختص في بدنه أو في نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعاني ومنهم من ضاع على كونه مشاوباً بالغيره في الخواص البدنية

بالسبب أبداً وذلك لا يناقض انتقاع ذلك الحكم بعدم مدة طويلة لان التاثير قد يستعمل فيما يتقدم طويلاً فان في التوراة ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة ما كلالك وقريبتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ابداناً خلاً لا دم فلاتأكلوه ثم انه حرم على لسان موسى كثير من الحيوان وهذا نسخ ظاهر وهو عندهم غير ممكن من الله تعالى ومن السفر الثاني من التوراة قوله الى كل يوم خروفين خروف غدة وخروف عشيبة بين الغارب قريبان دائماً لا خفاكم ثم انتزع ذلك الدوام عند علمائهم وقال في موضع كل عبد خدم ست سنين بقرض عليه العتق فان لم يقبل تعباً منه ويستخدم ابداً وقال في موضع آخر يستخدم حسن سنة ثم يعتق في تلك السنة وأمثال هذه كثيرة يقف عليها كل منصف بطلع على كتبهم المقتولة وأما شبهتهم الثانية وهي القول بان موسى عليه السلام أخبر أن شرعاً لا يرتفع الى يوم القيامة فذلك غير مسلم لان موسى عليه السلام ما أخبر عن المعاد والقيامة في التوراة وإنما أخبر بهما الانبياء الذين كانوا بعده والقول بانتشار اليهود في شرق الارض وغيره باطل لانهم كانوا مجتمعين في الشام الى أن قتل بختنصر أكثرهم ولم يصل الى البقيع منهم أحد قبل ما نعت بختنصر أو من قام مقامه جماعة من أسراهم الى أصفهان فنوا بها المدينة المعروفة باليهودية ولو كانوا بعد بختنصر بحيث يعتبر التواتر في نقلهم لما صار في التوراة ثلاث نسخ مختلفة لحدائهم التي في أيدي اليهود القرايين والرومانيين والثانية التي في أيدي السامرة والثالثة النسخة المعروفة بقولية السبعين التي اتفق عليها سبعون سبياً من أسباطهم وهي في أيدي النصارى والاختلاف الذي بين هذه النسخ في التوراة بين الشرعيات مشهور وإذا لم يبق لهم قبل التوراة التي هي أساس دينهم بالتواتر فكيف يعقد على تواتر نقلهم عن موسى بان شرعه يبق الى يوم القيامة وتواتر النصارى أيضاً قريب من ذلك إلا أن تواتر اليهود لقطع في الواسطة وتواترهم في البدايات الذين آمنوا ببعضهم في زمانه كانوا قليل العدد وذلك صار لا يحلهم أربع نسخ نسخة في نسخة ووحواً نسخة لوقا ونسخة مرقس وذلك لان كل واحد من الحواريين نقله على وجهه وأكثرهم يقاتهم لأحكام التوراة كإباحة لحم الخنزير وجواز ترك الختان والغسل مروي عن الحواريين لاهن عيسى عليه السلام وقوله في الجواب على المعتزلة القائلين بوجوب كشف الحال عند الاستفتاء في المهر على الله تعالى بان ذلك لا يجب اذا فانه احتمالات والاستدلال بنزول التشابهات غير وارد عليهم لانهم يقولون بوجوب ذلك عند وقوع الحيرة فيهم مكلفون به في الدين والتشابهات ليس من ذلك القبيل لان الوقف على قوله وما يعلم تأويله إلا الله لا يضري الأمور الدينية بالاتفاق ويمكن الكثرة من المسلمين وعدم إجابة دعوات أهل الحق وإجابته لأهل الباطل فليس مما يضري بأمور الدين وتقاضها لا يدفع فيها قوله نحو والذي لا ينافي القطع بعدمه فكما قال فيمكن العدم واجبا وأما قولهم النسخة التي عندها فنقول ضرورة وجوب الانبياء لتكميل الأشخاص بالعقائد الحقة والأخلاق الفاضلة والأفعال الحمودة النافعة لهم الى ما حلهم وأعلمهم وتكمل النوع بإحسانهم على الخير والفضيلة وتناهيهم عن الشر والفساد في الأمور الدينية وحسنه الخارجين عن جادة الخير والعلاج وبإيقاظهم التي عندها فتنهاز يابون في المنفعة منها مما لا فائدة في إيراد فان الانبياء عليهم الصلوات والسلام ما علموا الطب ولا طبائع الأمراض ولا طبائع حلات الكلى ولا رمد عظام ولا كثر الصناعات وأما الوجه السادس فيناهيهم عن ذلك فانه لا ينظر في البيان الذي لهم يقولون الاستدلال به في الطبع يعنون به أن الشخص

والجواب انما بينا أن دليلكم في وجوب نصب الامام على الله تعالى دليل باطل والله اعلم

السؤال الرابع
أجبت الامام على أنه يجوز اثبات الامامة بالنص وهل يجوز بالاختيار أم لا قال أهل السنة والمعتزلة يجوز وقالت المعتزلة لا يجوز الا بالنص وقالت الزيدية يجوز بالنص ويجوز أيضاً بسبب الدعوة والخروج مع حصول الاهلية لنا أن الله لسل دل على امامه أبي بكر رضي الله عنه وما كان تلك الامامة بسبب الا البيعة اذ لو كان منصوباً عليه لكان توقفه الامر على البيعة خطأ عظيماً يتلخ في امامته وذلك باطل فوجب كون البيعة طريقاً صحيحاً مستحق الخلاف بانه يجب ان يكون واجب

لكن فسر العصية بالقصد على الطاعة وهو قول أبي الحسن الأشعري والذين لم يسلبوا الاختيار فسر وعلمه الامر الذي يفعله الله تعالى بالعبد وعلم أنه لا يقدم مع ذلك الامر على المعصية بشرط أن لا ينهى فعل ذلك الامر الى حد الاجاء وهؤلاء احتجوا على فساد قول الاولين من العقل بان الامر لو كان كما قالوا لما اتفق المعصوم على عصيته مدحا وبطل الامر والنهي والثواب والعقاب ومن النقل قوله تعالى انما انا بشر مثلكم ولا ينجس مع الله الهما آخر ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم وقوله وما البري نفسي ثم ان هؤلاء يزعمون ان اسباب العصية امور اربعة احدها ان يكون لنفسه اولدنه خاسية تقتضي ملكة مانعة من الفجور والفرق بين الفضل والملك معلوم وثانيها ان يحصل له العلم بمطالب المعاصي ومناقب الطاعات وثالثها ان يكتسب تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى ورابعها انه متى صدر عنه امر من الامور من باب ترك الاولى او النفسيان لم يترك مهما لابل يعاتب وينبه عليه ويضيق الامر فيه عليه فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة كان الشخص معصوما عن المعاصي لانه لا محالة لان ملكة العفة اذا حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة صار ذلك العلم معيناه على مقتضى الملكة النفسانية ثم الوحي يصير متمم ذلك ثم خوف المواقعة على القدر القليل يكون توكيد ذلك الاحتراز فيحصل من اجتماع هذه الامور تأكيد حقيقة العصية (١) ثم اتفقت الامة على كون الانبياء

الواحد لا يمكنه ان يحصل اسباب معاشه وحده فانه يحتاج الى تحصيل الغذاء الموافق واللباس الذي يحفظه من الحر والبرد والمساكن الواقعة في الفصول المختلفة والاسلحة التي يتحفظ بها من السباع والاهداء وكل ذلك غير حاصل في أصل الوجود بل كلها مما يحصل بالصناعات والانسان الواحد لا يمكنه القيام بها جميعا بل هو مضطر الى معاونة بني جنسه في ذلك حتى يقوم كل واحد بشئ من ذلك ويحصل بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم التعيش وهذا معنى التمدن ولا بد فيما بينهم من معاملات ومعارفات واذا كانوا مجبولين على الشهوة والغضب فلا بد من قانون بينهم مبنى على العدل والانصاف حتى لا يجهف بعضهم على بعض ولا يجوز ان يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير خصوصية في ذلك البعض والامام قبله القانون وتلك الخصوصية يجب ان تكون من عند خالقهم حتى يتقار ذلك ولا تأتي بها هو النبي ولا بد له من ان يمهّد الشارع لهم طرق المعارف والاعتراف بالمعبود يقينا او تقليدا او اقرارا بنبوة ذلك النبي وان يضع بينهم قوانين في معاملاتهم وفي سياسته من يخرج عن مصالح التعاون وان يفرض عليهم العبادات لثلاث سبب عقائدهم في خالقهم وبنيتهم وان يعدهم ويوعدهم في الآخرة لتكون عقائدهم موافقة لما يظهرون من العبادات والمعاملات كيلا يخفوا ولا يذهبوا مذاهب أهل الثفاق وان يكون الوعد والوعيد صادرا من موافقين لما في نفس الامر حتى يتقون به ويعملون بحسبه وهذه الضرورات تنوع الانسان اهم من خلق الاشجار والحاجين لوقاية الحيين ومن تعريض الانظار على لحوم الاصابع وغير ذلك مما يشبهه فالمدبر للنوع الذي يسوقه من نقصان الى الكمال لا بد وان يبعث الانبياء ويوجه شرائع كما هو موجود في العالم لتحصيل النظام ويتعيش الانصاف ويمكن لهم الوصول من نقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله

(١) اقول في كون اسباب العصية مشتتة على هذه الاربعة لانهم جعلوا الوحي احداً اسبابها وكثير من الامة يقولون بعصية الملائكة والاعتمو به عصية حواء ومنهم من يقولون يقولوا بالوحي اليهم والحق يقضي ان لا تكون العصية لاجل الطمع في المعاد والنفوس من المعصية لان ذلك يقتضي ان لا تكون العصية مقتضى طمع صاحبها بل تكون بالتكليف والاجود ان يقال ان الله تعالى يفعل

العصية ولا ينسب الى معرفته الا بالنص والجواب اننا بينا ان وجوب العصية باطل
 (المسئلة الخامسة)
 قالت الاثناعشرية ان النبي صلى الله عليه وسلم نص على امامته على رضى الله تعالى عنه تصاحبا لا يقبل التأويل بالنسبة وقال الباقر لم يوجد هذا النص لتناوجه الاول ان النص على هذه الخلافة واقعة عظيمة والوقائع العظيمة يجب ان تهازها جديا فلو حصلت هذه الشهرة لعرفها الخالف والموافق وحيث لم يصل خبر هذا النص الى احد من الفقهاء والحدثين علمنا انه كذب الثاني لو حصل هذا النص لكان لعل ان يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم اوصى الى اهل

معصومين عن الكفر الا فضيلة من الخوارج فانهم اعتقدوا ان كل ما يطلق عليه اسم العصيان فهو كفر ثم انهم جوزوا على الرسل المعاصي فلا جرم جوزوا الكفر عليهم ويدل على فساد ما لو جاز الكفر عليهم لكان الاقتداء بهم واجبا لقوله فانبعوه وفساد ذلك يدل على فساد قولهم ومن الناس من لم يجوز الكفر لكنه جوز اظهار الكفر على سبيل التقيية واحتجوا عليه بان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان اظهاره القاء النفس في التهلكة وهو غير جائز وهذا ايضا باطل لانه يفضي الى خفاء الدين بالسكينة ولانه لو جاز ذلك لكان اولى الاوقات به مبدء ظهور الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون بالكيفية منكرين له وكان يلزم ان لا يجوز لاحد من الانبياء اظهار الدعوة ولان الخوف الشديد كان حاصلا لاراهيم عليه السلام في زمان غرود واموسى عليه السلام في زمان فرعون مع انهما لم يمتنعوا عن الدعوة ومن الناس من لم يجوزوا الكفر ولا اظهاره اليكهم جوزوا الكبار عليهم والا كثرون لم يقولوا به لوجوه الاول لو صدرت الكبيرة عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز ببيان الملازمة ان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدورا والذنب عنه الخش لا يرى الى قوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب برجم وغيره وكان حد العبد نصف حد الحر واما انه لا يجوز ان يكون النبي اقل حالا من الامة فبالاجماع (١) الثاني ان بتقدير اقدمه على القسوق وجب ان لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والالكان ادى حالا من عدول الامة الثالث ان بتقدير اقدمه على الكبيرة يجب زجره عنها ولم يكن ايذائه محرما لكنه محرم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله الرابع لو اتى بالكبيرة ولو جب علينا الاقتداء به فيها كقوله تعالى فانبعوني فيفضي الى الجميع بين الوجوب والحرم وهو محال (٢) واما الذين لم يجوزوا الكبار منهم فقد اختلفوا في الصغار والاتفق الا كثرون منهم على انه لا يجوز منهم الاقدام على المعصية مقيدا سواء كانت صغيرة أو كبيرة بل يجوز صدورهم عنها على احد وجوه ثلاثة احدها السهو والنسيان والثاني ترك الاولى والثالث اشتباه المنهي بالمباح (٣) واختلفوا في الوقت الذي تعتبر فيه المعصية اما الفضيلية من الخوارج فقد جوزوا بعثة من يعلم الله تعالى منه انه يكفر ومنهم من لم يجوز ذلك لكنه جوز بعثة من كان كافرا قبل الرسالة وهو قول ابن فورك لكنه زعم ان هذا الجائر لم يقع ومن المشوية من زعم ان الرسول عليه السلام كان كافرا قبل البعثة لقوله ووجدك ضالا فهدى وقوله وما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان واتفق المصنفون في حق صاحبها ان لا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك هذا على رأي المعتزلة ويقال انها لم تكن لا يصدر عن صاحبها المعاصي وهذا على رأي الحكماء

(١) أقول لو قال الانبياء عليهم الصلاة والسلام أكثر علماء بقبح الفواحش وأوفرا قبلا على الأمور الالهية فيكون صدور الذنب عنهم الخش لكان أقرب والمحصن برجم لا لشرفه بل لاستغنائاه عن الزنا بخلاف غيره

(٢) أقول هذا الدليل لا يختص بالكبيرة فانه في الصغيرة ايضا قائم

(٣) أقول ترك الاولى لا على سبيل العقوبة بل على سبيل الحث على فعل الاولى واذا اشتباه المنهي بالمباح لا يجوز عليهم لانه يدل على جهلهم بالتمييز والجاهل بها كيف يمتزج عنها وايضا يجب الاقتداء بهم لقوله تعالى ومن يبع غير سبيل المؤمنين فله ما تولى ونص له جهنم والذي يشبهه عليه المنهي بالمباح كيف يقتدى به

التواتر او ما اوصاه اليهم
والاول باطل لان طالبي
الامامة لانفسهم كانوا في
غاية القلة اما الباقيون فما
كانوا طالبي الامامة
لانفسهم وكانوا في غاية
التعظيم لرسول الله صلى
الله عليه وسلم وكانوا
يعتقدون ان مخالفة
توجب العذاب الاليم
والانسان لا ياتزم العقاب
العظيم من غير عرض
لا سيما وقد حصلت هناك
اسباب اخر توجب نصرة
على رضى الله عنه أحدها
ان علما كان في غاية الشهادة
وأبو بكر رضى الله عنه كان
في غاية الضعف وهذا
مذهب الروافض وثانها
ان اتباع على كانوا في غاية
الجلالة وان فاطمة والحسن
والحسين والعباس رضى
الله عنهم كانوا معه وأبو
سفيان شيخ بني أمية كان

على فساد ذلك ومن الناس من طرده هذا الحكم في الآئمة وقال كما لا يجوز كون الرسول كافرا قبل
البعثة لا يجوز أيضا أن يكون الامام كافرا قبل الامامة وذلك قدحون في امامة الشيخين فاما أنه
هل يجوز فعل الكبيرة على الانبياء قبل البعثة فلا كثرون من أهل السنة يجوزوا ذلك مستدلين
بأفعال اخوة يوسف ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنبوته ثم الذين جوزوا ذلك قالوا منهم من فعل
الكبيرة قبل البعثة لكنهم انما جوزوا ذلك على سبيل الندرة بحيث يتوبون عنه ويسترح لهم
فيما بين الخلق بالصلاح فاما لو أمروا على الكبائر بحيث يصيرون مشهورين بالخلاعة فذلك غير
جائز لان المقصود من بعثتهم يغوت على ذلك التقدير واما أنه هل يجب كونهم معصومين عن
الصغار قبل البعثة وبعدها قالوا نعم اوجبوا ذلك ومن عداهم جوزوا ذلك لكن اختلفوا
في كيفية اتمام النظام والاصم وجعفر بن بشر يقولون انه حال الاصم ومكلف وهو غير جائز لانه
تكليف لا يطاق أولا يبقى مكلفا وحينئذ لا يكون ذلك معصية أو يقولوا انما عوتبوا على ترك
الحفظ من النسيان وهو قول أهل السنة والجماعة ومن الناس من حمل تلك الزلات على ترك
الاولى لا يقال لو كان ترك الافضل سببا لاستحقاق العقاب لعوتبوا أبدا اذ لا عبادة الا رفوقها عبادة
لاستحقاق العقاب على المباحات لانا نقول استحقاق العقاب على ترك الافضل انما يتوجه اذا لم يترك
فوات مصلحة أو حصول مضرة لا يمكن احتمالها في الاعتذار عن قصة آدم عليه الصلاة والسلام
منهم من زعم ان قوله تعالى فعصى آدم ربه فغوى أي عصى أولاد آدم كما في قوله واسأل القرية
ومنهم من سلم ان المراد آدم ثم زعم ابن فورك ان ذلك كان قبل الرسالة ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة
ثم زعم الاصم انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى فغوى فغى الاعراض عليه ان ابليس ذكرا لآدم وقت
الوسوسة أمر النبي فقال ما هنا كاربكما عن هذه الشجرة ومع هذا التذكير امتنع حصول
النسيان وأيضا انه تعالى عاتبه على ذلك في قوله ألم أنهيكم عن تلك الشجرة فآدم وحواء
اعترفا بالذلة فقالا ربنا ظلمنا أنفسنا والله تعالى قبل توبتهما فقال فتاب عليه وكل ذلك
ينافي النسيان ومنهم من سلم أن آدم كان متذكرا للنهي لكنه أقدم على تناول التناول والتأويل
وهو من وجوه أحد ما ذهب النظام ان آدم فهم من قوله ولا تقربا هذه الشجرة الشخص
وكان المراد النوع وكلمة هذا كما تكون اشارة الى الشخص قد تكون اشارة الى النوع لقوله
صلى الله عليه وسلم لم هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الابيه وزعم آخرون ان النبي وان كان ظاهرا
في التحريم واكد ابس نصافيه فصرفه عن الظاهر لدليل عنده (١) (مسئلة) الكرامات
عندنا جائزة خلافا للعتزلة والاستاذ أبي اسحق منا اما القس بقصة مريم وآصف ثم تميز الكرامة
عن المهزبة بقصدي النبوة (٢) (مسئلة) الانبياء افضل من الملائكة عندنا خلافا للعتزلة

(١) أقول بؤ كد قول من يقول المراد من قوله تعالى وعصى آدم وعصى أولاد آدم قوله تعالى في
قصة آدم عليه السلام فلما آتاها ما صالها لاجل لاه شركاء فيما آتاها ما وبالانفاق لم يشرك آدم ولا حواء
انما اشرك أولادها ومن يقول ابليس ذكرا آدم ومع هذا التذكير يمنع النسيان بخوابه يجوز أن
يكون وقت التذكير غير وقت النسيان والا فلا وجه لقوله تعالى فغوى فغى فغى الاعراض عليه ان ابليس ذكرا لآدم وقت
هي الكرامة لانهي التحريم وبالجملة اذا عارضت الدلائل فلا خلاص الا بالتأويل أو
التوقف

(٢) أقول للمفكر ان يقول ذلك محمول على مميزات عيسى وسليمان عليهما الصلاة والسلام أما
عيسى فعلى سبيل الارهاص واما في سليمان فقد كان على سبيل الهدى مع بلقيس يعني بعض

في غاية البغض لابي بكر
رضي الله عنه ما وجوب بالغ
في حمل على رضي الله عنه
على طلب الامامة ومن
اتزاعها من يد أبي بكر
رضي الله عنه والزيير
رضي الله عنه مع شجاعته
سل السيف على أبي بكر
رضي الله عنه ما وثاقتها
ان الانصار رضي الله عنهم
طلبوا الامامة لانفسهم
فمنهم أبو بكر فلو كان هذا
النص موجها لقالوا له
يا أبا بكر انا أردنا أن نأخذها
لانفسنا بالظلم والغصب
فكما منعنا عنها فمن
أيضا منعك من هذا
الغصب والظلم ونرد الحق
الى أهله وهو على رضي الله
عنه فان الخصم متى وجد
مثل هذه الجهة القاهرة
امتنع سكوتة عنها فلو كان
النص على موجودا

والقاضى منا والفلاسفة لنا قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وسواهم ببناءه على العموم او جلنا
على عالمي ذلك الزمان كما في قوله تعالى واني افضلتكم على العالمين فالتقصود حاصل ولان البشر
يعرفون الله ويحبونه مع كثرة الصور من السموات والارض والموانع الداخلة والخارجة وليس
للائكة من ذلك فتسكون طاعة البشر اشق فيكون افضل لقوله صلى الله عليه وسلم افضل العبادات
اجزها اي اشقها (١) اما الفلاسفة فقد احتجوا على ان الملك افضل بوجوه احدها ان
الروحانيات بسائط والجسمانيات مركبات والبسائط اشرف من المركبات وثانيها الروحانيات
مطهرة عن الشهوة والغضب الذي هو نشأ الاخلاف الدمية والجسمانيات غير خالية عنها وثالثها
الروحانيات صورة مجردة كالاتها طاهرة بالفعل والنفوس البشرية مادية اما مجواهرها عند من
يجعل النفس مزاجا او في افعالها عند من يجعلها مجردة وعلى التقديرين فهي بالقوة وما بالفعل
لتام اشرف مما بالقوة ورابعها الروحانيات صورة مجردة ليس فيها طبيعة الانفعال فتكون وجودات
محصنة وخيرات محضنة والجسمانيات مركبة من مادة وصورة والمادة منبع الشر والعدم والخير
افضل من الشر وخامسها الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات هكيفة وسفلية
وسادسها الروحانيات فضلت الجسمانيات لغوى العلم والعمل اما العلم فلا حاطمها بالامور الغائبة عنها
واطلاعهم على مستقبل الاحوال الجارية علينا ولان علومهم كلية وعلوم الجسمانيات جزئية
وعلومهم فعلية وعلوم الجسمانيات انفعالية وعلومهم نظرية آمنة عن الغلط وعلوم الجسمانيات
كسبية متعرضة للغلط واما العمل فله كونهم ما كفيهم من العبادة ويسبحون الليل والنهار ولا
يتروون والجسمانيات ليست كذلك وسابعها الروحانيات لها قوة قوية على نصريف الاجسام
كالسحاب والزلازل القوية من غير ان يعرض لها فتور وكلال بخلاف الجسمانيات وثانيها
الروحانيات اختياراتها متوجهة الى الخيرات ونظام العالم والجسمانيات اختياراتها غير جازمة بل
متردة بين جهتي السقالة والمو وتاسعها الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية النورانية
والجسمانيات مختصة بهذه الهياكل الفاسدة ولشبه الارواح لشبه الهياكل فلما كانت الهياكل
السموية اشرف كانت الارواح السموية اشرف وعاشرها الارواح الفلكية متصرفة في هذا
العالم فانها هي المدبرات امرأوى المبدأ والمعاد وهما اشرف من ذي المبدأ وذى المعاد فالروحانيات
اشرف (٢) اما المسلمون فقد احتجوا على التفضيل بقوله تعالى ما منها كماربكاهن هذه الشجرة الا

لا تمتنع في العرف سكوت
الانصار عن ذكره ولا تمتنع
اعراضهم من نصرة على
رضي الله عنه فثبت ان
كل هذه الاسباب موجبة
لقوة امر على بتقدير ان
يكون النص موجودا
فلما لم يوجد ذلك علمنا انه
لا اصل لهذا النص واما
القسم الثاني وهو ان يقال
انه عليه الصلاة والسلام
ما اوصل ذلك النص الى
أهل التواتر بل الى الآحاد
فهو بعيد لوجوه الاول
ان قول الآحاد لا يكون حجة
البتة لاسيما عندهم ان
خير الواحد ليس بحجة في
الأمليات الثاني ان هذا
يجرى مجرى خيانة الرسل
صلى الله عليه وسلم في مثل
هذا الامر العظيم فثبت ان
قولهم باطل والوجه الثالث
ان عليا رضي الله عنه ذكر

اتباعى بقدرهم على هذا فهل تغدرون انتم عليه بدليل انها سلمت بعد مشاهدة معجزاته
(١) أقول لغائل أن يقول يريد بالفضل كثرة العلم أو القربة الى الله تعالى أو غير ذلك فان أردت به
كمال العلم فغير مسلم لان علوم اللائكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية وان أردت به القربة
فاللائكة أقرب لانهم غير محتاجين الى وسائط بينهم وبين خالقهم والانبياء محتاجون الى وسائطهم
(٢) أقول في هذا الكلام خبط كثير اما قوله البسيط اشرف من المركب فيقتضى أن تكون
العناصر اشرف من الناس حتى من الانبياء فان اجسادهم مركبة من العناصر وقوله الروحانيات
مطهرة عن الشهوة والغضب والجسمانيات غير خالية عنها فيقال له ان أردت بالروحانيات المعارف
فالنفوس البشرية مفارقة وهي ملازمة بالشهوة والغضب والاجسام الفلكية والعنصرية ونفوسها
خالية عنها وقوله الروحانيات وجودات محصنة ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيات مركبة من مادة
وصورة ففي هذه القسمة سقطت النفوس العلوية والسفلية من القسمة وقوله الروحانيات نورانية
علوية لطيفة وصفها بأوصاف الاجسام فان النوراني والظلماني والعلوي والسفلي واللطيف والكثيف

ان تكونا مسكين وقوله ولن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وقوله
ما هذا بشر ان هذا الامك كريم والجواب عن شبهة الفلاسفة مبنى على ابطال اصولهم وقد تقدم ذلك
عن القسم بالآيات المذكورة في الكتب البسيطة (١)

﴿القسم الثاني في المعاد﴾

﴿مسئلة﴾ اختلف اهل العالم فيه فاطبق المسلمون على المعاد البدني والفلاسفة على الاماد
المتنفس في وجع من المسلمين والنصارى عليها وجع من الدهرية على تفهيمها وتوقف جالينوس
في الكل اما القائلون بالمعاد البدني منهم من زعم ان الله تعالى يعدم البدن ثم يعيده ومنهم من
زعم انه يفرق الاجزاء ثم يجمعها والكلام فيه يتفرع على مسائل ﴿مسئلة﴾ الذي يشير اليه كل
انسان بقوله انا ما ان يمسكون جسمي او جسمي ما اولا جسمي ولا جسمي ما اولا جسمي او مركبا عن هذه
الاقسام تركيبا ثانيا او ثالثا اما المتكلمون فقد زعموا انه جسم ثم الجمهور منهم يقولون انه هذه
البنية المحسوسة وهذا ضعيف اما قوله هذه البنية فلانها دائمة في التغير ومتحركة من العفري الى
الكبر ومن القبول الى السمن مع ان كل واحد يعلم ان هويته باقية في الاحوال كلها واما قوله
المحسوسة فضعيف ايضا لان المحسوس هو اللون والشكل القائم على سطحه الظاهر والانسان
ليس عبارة عن مجرد هذا الشكل واللون والالوان كانت الاجزاء الداخلة باسرها خارجة عن هويته
ومنهم من زعم انها اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى منتهاه (٢) ثم اختلفوا فزعم ابن الراوندي

لا يكون الاجسام الا ان يريدهم هذه الصفات غير ما هي دالة عليها وقوله في تفصيل علم الروحانيات
باحاطتهم بالامور الغائبة عنها مستدرك لان الغيبة والحضور لا يكون في غير الاجسام وقوله اطلعهم
على مستقبل احوالناية اقض قوله لان علومهم كلية وقوله وعلومهم فعلية يقتضي انها لا تعلم الا الله
لانها ليست بفاعلة اياه ولا يعلم السافل منها ما هو اعلى درجة منه واما عكوفهم على العبادة فن شأن
النفوس السماوية عندهم التي تمحرك اجسامها تقربا الى مباديها وقوله الروحانيات تقوى على
نصرف السحاب والالازل فهنا اخرج العقول عن الروحانيات لانها لا تتأثر بالاجسام والرياح
والابخرة التي تصرف الرياح وتعمل الزلازل ليست بعقول ولا نفوس وفي قوله الجسمانيات اختياراتها
غير جازمة اخرج النفوس البشرية عن الروحانيات وفي قوله الروحانيات مخنصة بالهياكل العلوية
والجسمانيات بالهياكل الفاسدة اخرج العقول من الروحانيات وجعل النفوس البشرية جسمانية
وقوله الارواح الفلكية هي المديرات امر اخاص بالنفوس السماوية وخرج العقول من الروحانيات
وقوله هي المبدأ او المعاد لا يقول به احد فان الفلاسفة يقولون ان المبدأ من الله والمعاد اليه لا من النفوس
واليها اما الاول فظاهر واما الثاني فلان كمال النفوس الانسانية غاية سعيها معرفة الله والتوجه
بالكلية اليه وهو المراد من العود اليه

(١) اقول لو دلت الآية الاولى على تفصيل الملك على آدم وقت مخاطبة ابليس لكانها ما دلت على
تفصيله عليها بعد الاجتناب في الآية الثانية نفي الاستنكاف عن الملائكة لا يدل على تفصيلهم
على المسيح بل انما ذكرهم بعد المسيح الذي قال النصارى انه ابن الله لقول المشركين انهم بنات
الرحمن والآية الثالثة تدل على تفصيل النساء ان جمال الملك يكون اكثر من جمال البشر لا على تفصيل
الملك على البشر

(٢) اقول يريدون بهذه الثلاثة الاجزاء اصلية من البدن التي لا يمكن ان تقوم الحياة باقل منها
كالاجزاء التي تريد وتنقص في الاحوال والمحسوسة التي من شأن تلك الاجزاء ان يحسن بها الا انها

جملة النصوص الخفية ولم
ينقل عنه انه ذكر هذا
النص الجلي في محفل من
المهافل ولو كان موجودا
لكان ذكره أولى من ذكر
النصوص الخفية واحقوا
بان الشيعة على كثرتهم
وتفرقهم في المشرق والمغرب
يتقنون هذا الخبر والجواب
ان من المشهور ان واضح
هذا الخبر هو ابن الراوندي
ثم ان الروافض الشيعة
لشدة شغفهم بهذا الامر
سعدوا في تشهيره

﴿المسئلة السادسة﴾

الامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم أبو بكر
رضي الله عنه ويدل عليه
القرآن والخبر والاجماع
اما القرآن فآيات احداها
قره تعالى قل للخافين من
الاعراب يستعدون الى
يوم أولى بأس شديد الى

أنه جزء لا يتجزأ في القلب وزعم النظام أنه أجزاء لطيفة سارية في الأعضاء والأطباء زعموا أنه الروح
اللطيفة في الجانب الأيسر من القلب ومنهم من جعل الروح الدماغية ومنهم من جعل الأختلاط
الأربعة أو الدم خاصة وأما الذين قالوا أنه جسماني منهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال
الاختلاط ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتأليفات أجزائه ومنهم من جعله
عبارة عن الحياة أما الذين قالوا أنه غير جسم وهم الفلاسفة ومن المعتزلة مهورنا الإمام الغزالي والمجته
القوية لم يثبتها من وجهين الأول أن العلم بالله تعالى غير منقسم إذ لو انقسم لكان إما أن يكون
كل واحد من أجزائه علما أو لا يكون فان كان علما فإما أن يكون علما بكل ذلك المعالم فيكون
الجزء مساويا للكل هذا خلف وإن لم يكن علما بذلك المعالم فمند اجتماع تلك الأجزاء إن لم يحصل
هيئة زائدة لم يحصل العلم بالله تعالى هذا خلف وإن حصلت هيئة زائدة فإن انقسمت ماد التفسير
والاكتساف المقصود وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون محله منقسم لان الحال في المنقسم منقسم
وكل متجزئ منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد فحل العلم بالله تعالى غير متجزئ ولا حال فيه وجوابه
أننا أثبتنا الجوهر الفرد ثم إن قوله الحال في المنقسم منقسم باطل بالنقطة والوحدة والاضافة
والوجود الثاني أن محل العلم والقدرة وسائر الأعراض النفسانية إن كان هو البدن فإما أن يكون
محلها جزءا واحدا من البدن أو أكثر من واحد والأول محال أما أولا فلا حالة الجزء الذي
لا يتجزأ وأما ثانيا فلا يلزم أن يكون ما عدا ذلك الجزء متجاها ماد وهو مكابرة وأما الثاني فإما أن
يكون جميع الأجزاء موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة فيكون العرض الواحد حالا في الحال الكثيرة
وهو محال أو يكون القائم بكل واحد منها علما على حدة وقدرة على حدة فلا يكون الإنسان الواحد
علما واحدا بل علما لكنه باطل بالضرورة فان كل واحد يدرك نفسه شيئا واحدا لأشياء جوابه
أنه منقوض على مذهب أبي علي بالحواس الخمس الظاهرة والباطنة والسهو والغضب وبقيته
أدلتهم مع الجواب مذكور في كتبنا الحكيمة (١) جهة الثقات أن المدركة للجزئيات هو البدن
فالمدرک للكلية هو البدن بيان الأول أن العلم بالضرورة أنا نفس الحرارة بأصبعنا إذا لمسنا النار

محسوسة بالفعل والأجزاء الداخلة تحس بالتشريع وإن لم تكن محسوسة في حال الحياة وهي غير
الشكل واللون وكان المراد من واحد

(١) بحثهم الأول مبني على أن العلم بالشيء صورة مساوية للشيء حالة في العالم فان كان حاله - أول
السر إن انقسم بانقسام محله ولا يجوز أن تكون الصورة المساوية للشيء الواحد من حيث أنه واحد
منقسم فإذا يجب أن يكون محله غير منقسم ولا بد عليهم التقص بالنقطة فإنها عند عدم غير سارية
ولا بالوحدة والاضافة لانها عقليان ولا بالوجود لا امتناع - حوله في شيء غير موجود والذي قال في
أجزاء العالم بالشيء فالحق أنها يمكن أن تكون - أو ما لا بذلك الشيء كالجنس والفصل والهيئة الزائدة
الحادثة بعد تركيبها يقوم - ما هو ما يقومان بالعالم ولا يلزم من عدم انقسامها انقسام محليها
فإن حكمها حكم الوحدة القائمة بكل كثره وأما في الجهة الثانية فلا يلزم من كون العلم والقدرة كائنين
يجز من البدن كون باقي الأجزاء مبنية بل يلزم أن لا يوصف سائر الأجزاء بالعلم والقدرة والالزام
يكون العرض الواحد حالا في الحال الكثيرة غير وارد عليهم لانهم يجوزون ذلك وأبو علي يقول يكون
كل حس قوة حالة في عضو يمكن قسمته إلى أجزاء كثيرة وكذلك القدرة ولكن الاحساس واستعمال
القدرة يكون للنفس خاصة بواسطة ما على إثبات النفس الناطقة فيستدل بالعلم على ما مر وبغيره
من الدلائل المذكورة في كتبه

آخر الآية فنقول هذا
الداعي إما أن يكون رسول
الله صلى الله عليه وسلم أو
أحد الثلاثة الذين جاؤا
بعدهم أبو بكر وعمر وعثمان
رضي الله عنهم أو يكون
الداعي هو علي رضي الله
عنه أو الذين جاؤا بعد علي
لا يجوز أن يكون الداعي
هو النبي صلى الله عليه وسلم
بدليل قوله تعالى يقول
المتكفرون إذا انطلقتم إلى
مقاتلنا أخذوهنا ونا
تبعكم يريدون أن يسدوا
كلام الله قل إن تتبعونا
كذلك قال الله من قبل
ولو كان الداعي لهم الرسول
صلى الله عليه وسلم ثم أنه
منهم من متابعتهم لزم
التناقض وهو باطل ولا
يجوز أن يكون المراد هو
علي رضي الله عنه لقوله
تعالى تقتلونهم أو

وانكاره مكابرة بيان الثاني من وجهين الاول اذا احسننا الحرارة الجزئية أمكننا حل الحرارة الكلية عليها والحاصل للكل على الجزئي مدرك لها ضرورة ان التصديق مسبوق بالتصور واذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكلية هو البدن الا ان يقال البدن مدرك للجزئيات فقط والنفس لها ما لكن باطل لانه يكون حيث هذا الانسان مدركا للجزئيات مرتين الثاني ان الماهية التي عرضت لها انها كلية جزء من الجزئي لان الانسان جزء من هذا الانسان ومن أدرك المركب فقد أدرك المفرد ومن أدرك هذا الانسان فقد أدرك الانسان لا محالة والانسان كلي ولا يندفع هذا الا بان يقال المدرك من هذا الانسان ليس المركب بل أحد قيديه وهو كونه هذا لكنه باطل أما اولنا فلاننا على ان التعيين لا يجوز ان يكون وصفا وجوديا بازا والالزام التسلسل واذا لم يكن التعيين وجوديا استحال ان يكون متعلق الابصار وأما ثانيا فلان متعلق الحس ان كان مجرد التعيين ومجرد التعيين أمر واحد في جميع المعينات فما هو متعلق الحس من المعينات أمر واحد في الكل فوجب أن لا يحس بالاختلاف البتة من جهة الابصار وكذب التالي يدل على كذب المقدم ولتذكر الآن بعض أحوال النفس (١) **مسألة** مذهب ارسطاطاليس وأتباعه ان النفوس البشرية متعددة بالنوع واحتموا بانها تختلف بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية كانت مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وكل مركب جسم فالنفس جسم الاعتراض لم لا يجوز ان يقال كونها نفوسا بشرية معناه انها مدبرة للأبدان البشرية وكونها مدبرة من هو أرضها فلم لا يجوز ان يقال انها مختلفة بتمام الماهية مشتركة في العوارض وذلك غير متع كافي الضدين فانهما مع اختلافهما يشتركان في الاختلاف والتضاد سلما لكان لم قلت ان كل مركب جسم بل مذهبكم ان الجسم مركب من الهول والصورة لكن الموجبة الكلية لانه عكس نفسها وكيف وعندهم الجوهر جنس للنفوس والعقول وكل ما دخل تحت الجنس كانت ماهية مركبة من الجنس والفصل (٢) ومنهم من زعم انها مختلفة بالماهيات واحتموا بانها مختلفة بالعفة والخيور والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لان الانسان قد يكون باردا المزاج وفي غاية الكآه وقد يكون بالعكس وقد يتبدل المزاج والصفة النفسانية باقية ولان اسباب الخارجية لانها قد تكون بحيث يقتضي خلقا والحاصل عنده فعملنا انه من لوازم النفس واختلاف الاوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذه الجهة اقناعية (٣) **مسألة** زعم ارسطاطاليس وأتباعه انها حادثة خلقة

(١) أقول انه ذكر في مواضع ان القائلين بالنفس يقولون بان مدرك الجزئيات غير مدرك الكلية وذلك افتراء على القائلين بالنفس والجهة مبنية على ذلك ومذهبهم ان مدركهما شيء واحد هو النفس لكنها تدرك المحسوسات والجزئيات المحسوسة بالآلات وتدرك الكلية والجزئيات المفارقة بذاتها وليس البدن بانفراد مدركا لشيء منهما وتمام كلامه في هذه الجهة خبط لا فائدة فيه ولا هو بوارده على أحد من العقلاء

(٢) أقول جهتهم على ان النفوس البشرية متعددة بالنوع ان الحد الواحد يشتملها وهذا كاف واما ان كل مركب جسم فان أرادوا به التركيب العقلي فليس كذلك فان المركب من الجنس والفصل لا يكون جسما كما ذكره وان أرادوا به التركيب من الجواهر فحق لان المركب من الجواهر لا يكون جسما بسيطا كالعناصر أو مركبا كالعادن والنبات والحيوان والمركب من الاعراض كالخليفة المركبة من اللون والشكل ايضا لا تكون جسما

(٣) أقول هذه الجهة مما أورده أبو البركات وغيره من المتقدمين ايضا من ذهب اليه وهي ضعيفة لان

يسلمون دلت هذه الآية على ان المقصود من هذه المقالة تحصيل الاسلام وخروج على رضى الله عنه ما كان المقصود منها تحصيل الاسلام بدليل اننا بان الاسلام عبارة عن الاقرار الدال على الاعتقاد ظاهرا وقد كان هذا حاصل افهيم ولا يجوز ان يكون المراد من جاء بعده على لانهم عندنا على الخطأ وعند الشيعة على الكفر ولما بطلت الاقسام ثبت ان المراد منه أحد أو ثلث الثلاثة أعني أبابكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ثم انه تعالى أوجب طاعته حيث قال فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما واذا وجبت طاعة واحد من

هؤلاء الثلاثة وجبت
طلعة الكل لانه لا قائل
بالفرق فهو الآيه تدل
على وجوب امامة هؤلاء
الثلاثة والجهة الثانية من
القرآن قوله تعالى وعداؤه
الذين آمنوا منكم وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم في
الارض كما استخلف الذين
من قبلهم وليكن لهم
دينهم الذي ارتضى لهم
وليبدلنهم من بعد خولهم
أمتا وجه الاستدلال قوله
تعالى وعداؤه الذين آمنوا
منكم هذا خطاب مشافهة
للمجاعة من الحاضرين
فمن حياة الرسول صلى
الله عليه وسلم بإيصال
الخلافة اليهم ولا يمكن حمله
على علي والحسن والحسين
رضي الله عنهم لانهم عند
الشبهة ما كانوا متمكنين
من اظهاري دينهم وما زال

لا فلاطون ومن قبله هذه القائلين بالحدوث بانها لو كانت أزلية لكانت إما أن تكون واحدة أو
كثيرة فان كانت واحدة فعند التعلق بالأبدان أن بقيت واحدة فكل ما علمه واحد علمه كل واحد
وبالعكس هذا خلف أولاً يتبقى واحدة فقد انقسم وذلك محال لان الهويتين اللتين حصلتا بعد
الانقسام ان كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت الكثرة حاصلة قبل حصولها هذا خلف وان قلنا انهما
كانتا حاصلتين وقد حدثتا الآن فهما ان النفس قد حدثتا الآن والنفس التي كانت موجودة
قبل قد عدت وأما ان كانت كثيرة فلا بد من الامتياز بأمر وهو اما بالانبات أو لوازمها وهما
محالان لان النفوس البشرية مقعدة بالنوع وان لم تعد كلها بالنوع فلا أقل من أن يحصل من كل
نوع شخصان ولما العوارض فهو محال لان الاختلاف بالعوارض انما يتحقق عند تغير المادة وقبل
البدن لا مادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض الاعتراض لانسلم أنه يوجد نفسان من نوع واحد
وبيانه مأمور سلنا لكان لم قلنا ان الامتياز لا بد وأن يكون زائداً وبيانه مأمور سلنا لكان لم لا يجوز أن
يكون الاختلاف بالعوارض قوله قبل هذا البدن لا مادة قلنا لانسلم فلم لا يجوز أن تكون قبل تعلقها
بهذا البدن متعلقة ببدن آخر فاقبلت منه الى هذا على سبيل التناسخ (١) (مسألة) القائلون
بحدوث النفس اتفقوا في فساد التناسخ لوجوه أحدها اننا قد دللنا على حدوث النفس فيكون
حدوثها عن مبدأها القديم موقوفاً على حدوث شرط والام لا يمكن حدوثها الآن أولى من حدوثها
قبل ذلك وذلك الشرط ليس الاحداث البدن فاذن حدوث الاستعداد البدني حله لغرضان
النفس عن مبدأها القديم فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفس على سبيل التناسخ لا بد وأن يستعد
لقبول نفس أخرى ابتداءً فيجتمع النفسان على بدن واحد وهو محال لان كل واحد يجده ذاته شيئاً
واحد الا شقين الاعتراض هذه الجهة مبنية على حدوث النفس ودليلكم في حدوث النفس مبني
على فساد التناسخ على ملاح الحال فيه فيكون دوراً سلنا انه لا دور لكن لم لا يجوز أن يقال
النفوس مختلفة بالماهية والبدن المستعد لواحد منها لا يكون مستعداً لغيره سلنا التساوي لكن
لا بد من التباين في الهوية وما به التباين غير متشترك فيه فلم يلزم من كون البدن المخصوص
مستعداً للنفس الموصوف بهذه الخصوصية كونه مستعداً للنفس الأخرى سلنا حصول المساواة
فلم لا يجوز تعلق النفس بالبدن قوله لان كل واحد يجده نفسه شيئاً واحداً قلنا الذي يدرك من نفسي
هو نفسي وكل نفس يجدها نفساً واحدة لا غير فلم يلزم محذور (٢) وثانيها لو كانت هويتنا

المزومات وان اختلفت ليست هي النفس وحده بل النفس والعوارض المختلفة ولما كانت النفوس
مشعولة على حد واحد كانت مقعدة بالنوع ومختلفة بالعوارض التي ذكرنا والتي لم تذكر ومجموع
النفس مع العوارض اذا كان مختلفاً لا يلزم منه أن يكون كل جزء أيضاً مختلفاً بهذه الجهة فالطية
لا تمنع

(١) أقول الاعتراض على هذه الجهة بعد تسليم كون النفوس مقعدة بالنوع غير وارد لامتناع تعلقها
بالامور المختلفة كالمواد وغيرها من حيث هي مقعدة بالنوع وامتناع تعلق الامور المختلفة بها وهي
متساوية في ذواتها من غير أولوية وترجح في البعض دون البعض وحيث لا يمنع تكرارها أصلاً فاذن هذه
الجهة قطعية من غير احتياج الى ابطال التناسخ

(٢) أقول الدور غير لازم على بيانه واختلاف النفوس بالماهية باطل لما هو التباين في الهوية انما
يحصل من جهة البدن واذا كان البدن مستعداً للنفس المستندخ والنفس الحادثة تغايراً وان لم
يكن مستعداً لها باطل التناسخ وتعلق نفسين ببدن يوجب اختلاف أحواله بان يحصل المتقابلان

موجودة قبل بدنا في بدن آخر لئلا نلحق بالهالة والاعتراض لا يجوز أن يكون قد كراحوال كل بدن وقفا على التعلق بذلك البدن وثالثها أنه لو صح التناسخ لكان لما أن يكون واجبا فيلزم أن يكون عدد الهالكين مثل عدد المحدثين أو جازوا هو محال لأنه يلزم بقاء النفس معطلة فيما بين التعلية بين وضع هذه الجملة لا يخفى (١) **مسألة** انتقلت الفلاسفة على امتناع عدم الأرواح واحتجوا بان العدم لو صح عليها لكان إمكان العدم مقدما لمحالته على العدم وذلك الامكان يستدعي محلا ويجب أن يكون المحل باقيا عند ذلك العدم لان القابل واجب الحصول عند المقبول والشيء لا يبقى عند عدمه فاذا كل ما يصح عليه العدم فله مادة فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة لكن ذلك باطل لما بينا أنها ليست بجسم ولأنها على هذا التقدير اذا نظرنا الى الجزء المادي لم يكن قابلا للعدم واللافتقر الى مادة أخرى ولا محالة ينتهي الى مادة فيكون ذلك الشيء غير قابل للفساد الاعتراض لانسلم ان الامكان أمر ثبوتي وعلى هذا التقدير لا يستدعي محلا وأيضا فالنفس حادثة فكونها مسبوقة بالامكان السابق لمالم يوجب كونها مادية فكذلك امكان فسادها سلمنا ان الوقت للعدم لكانت مادية فلم لا يجوز قوله كل مادي جسم قلنا لا نسلم بل مذهبكم ان كل جسم مادي والموجبة الكلية لا تنعكس كتنفسها وكيف وهي تحت جنس الجوهر فتكون مركبة قوله اذا نظرنا الى الجزء المادي ويجب أن يكون باقيا يجب بقاء مادة النفس لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس لان المركب لا يبقى ببقاء أحد أجزائه وتحقيقه ان المقصود من اثبات بقاء النفس اثبات سعادتها وشقاوتها وذلك غير حاصل على هذا التقدير لانه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع ببقاء كمالها لا مكان توقف امكان تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري الثابت (٢) **مسألة** النفس الناطقة مدركة للجزئيات عندنا خلافا لارسطاطليس وأبي علي لئلا ن

مما كالغوم واليقظة والحركة والسكون وذلك محال بالبدنية

(١) أقول الدليل الثاني ليس بصحيح لان التذكرياتما يكون محاله واذا اختلفت الآلات لم يكن بقاء التذكريات محاله والدليل الثالث الذي يقتضي تساوي عدد الهالكين والمحدثين على تقدير التناسخ وجواز التعطيل على تقدير جوازه جدلي لان القائلين بالتناسخ يقولون التساوي وان كان مستبعدا في الاوساط وأما الاخبار والاشرار الذين يلقون الدرجة القصوى فيجوزون التعطيل

(٢) أقول الفلاسفة يفرقون بين النفوس والأرواح فان النفوس عندهم جواهر بسيطة مجردة متعلقة بالابدان والأرواح أجسام مركبة من الأبخرة والادخنة المرتفعة من الدم المحتبس في العروق والعدم يتمتع عندهم على النفس دون الأرواح ولا يلزم من احتياج القابل للعدم الى المحل كونه مركبا من المادة والصورة اذ لو كان عرضيا يكون في محله ويكون إمكان عدمه في محله مع أنه لا يكون مركبا من مادة وصورة وبالمجمل هذا الدليل يدل على جواز انعدام الصورة والأعراض الجسمانية والنفسانية وما يترتب منها ومن غيرها وذلك لانعدام أحد جزئيه وامتناع انعدام المادة البسيطة قوله في الاعتراض الامكان ليس ثبوتيا فلا يستدعي محلا ليس بوارد لان هذا الامكان هو الاستعداد كما هو عرضي وجودي والامكان الجبري يمكن أن يصير جنسيا كما يمكن أن تصير النطفة في الرحم جنسيا وأما إمكان النفس فلا يستدعي محلا غير مادي لانه أمر يعقل عند نسبتها الى الوجود وذلك غير مانع فيه وأما الامكان السابق فهو في بدن الجنين بمعنى أنه مستعد لان يكون له مدبر

الخوف عنهم بل كانوا أبدا في التقية والخوف فوجب حمل الآية على أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم لان هؤلاء الاربعة كانوا عندنا متمكنين من اظهار دينهم وكان الخوف عنهم زائلا لجهة الثالثة قوله تعالى وسيجنبها الاتقي الذي يؤتي ماله يتزكى فنقول هذا الاتقي يجب ان يكون من أفضل الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم وأجمعت الامة على ان الأفضل اما أبو بكر واما علي رضي الله عنهما ولا يمكن حمل هذه الآية على علي لانه تعالى قال في صفة هذا الاتقي وما لا أحد عنده من نعمة تجزي وعلي رضي الله عنه ما كان كذلك لان النبي

فهنا شيء يحصل الكل على الجزئي وذلك الشيء مدرك لهما والمدرَك للكل هو النفس فالمدرَك
الجزئي هو النفس احضروا انا اذا تخيلنا ربحا بمنحنا ربحين مبريا بين الجناحين فهذا الامتياز
ليس في الخارج اذ ربما لا يكون ذلك موجودا في الخارج فهو اذا في ذهن فحل أحد
الجناحين ان كان محل الثاني احتمال حصول الامتياز لان امتياز أحدهما عن الآخر ليس
بالمهنية ولا يلوازمها المشتركة بين الافراد لكن الامتياز حاصل فحل أحدهما غير محل
الثاني وذلك لا يعقل الا في الجسم أو الجسماني الجواب الادراك ليس نفس الانطباع على
ما حققناه ولان عند لم الصورة من طبيعة في الخيال ولا ادراك بل غايته أنه مشروط فلم لا يجوز
أن يقال تلك الصورة من طبيعة في آلة جسمانية ثم النفس تطالعها وتدرَكها (١) **مسئلة**
اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة النقية عن الهيات البدنية بعد الموت واحضروا عليه
بان اللذة ادراك الملائم والملائم لها ادراك المجردات والادراك حاصل بعد الموت فاللذة
حاصلة هناك فيقال ان قلتم ان اللذة نفس الادراك وهو باطل لحصول الادراك دون اللذة
وان قلتم الادراك سبب اللذة فالدليل عليه والاستقراء لا يفيد الا الظن والقياس على سائر
الذات كذلك أيضا سلمنا ان لا يلزم من حصول السبب حصول المنسب لاحتمال
توقف تأثير المؤثر في ذلك الاثر على حضور شرط لم يحضر أو على زوال مانع لم يزل والله أعلم (٢)

يتصرف فيه فيصير كاملا وعند حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدأ الاول نفس فاطقة مدبرة وهذا
الاستعداد كان في الشرطية لفيضان مدبر عليه وأما عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث
لا يكون مستعدا لقبول أثر المؤثر فتقطع علاقته عنه أما عدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر
لأنه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد بل هو متعلق الوجود ولا يلزم من كون الوجود والاستعداد شرطيا
في الفيضان كون عدمه شرطيا في التقابل رعايا يكون شرطيا في اللا فيضان وهو غير الفناء وكون
النفس تحت جنس الجوهر لا يقتضي كونها مادية لان الجنس ليس بمادة ولا العقل بصورة فانه ما
محمولان عقليان والمادة والصورة جزآن للجسم وقولهم بعد تقدير كون الشيء من نفس مادية على ان
عدمها احتمال لبقاء مادتها وقول المصنف ان بقاء المادة لا يوقت بقاء المركب الذي هو النفس فالجواب
انهم انما يكتفون ببقاء المادة لان مادة النفس تكون جوهرها مفارقا بقاءها مع بقاء ما يحمل فيه ويلزم
بالدليل الذي ذكره في وجوب كون النفس مدركة لانها وبأدائها كونه كذلك فيكون هو
النفس والصورة التي فرضت كانت عرضا ثائلا وكالاتها هو علمها بآديها وذلك لا يمكن أن
يزول عنها

(١) أقول هذا الكلام مبني على ظنه بهم أنهم قالوا النفس لا تدرك الجزئيات وهم لا يقولون بذلك
انما يقولون انها تدرك الجزئيات بآلة وتدرك الكليات بغير آلة وما أورد من جانبهم دليل على
كون ادراك الصورة بآلة وما قال في جوابهم غير منافي لذلك بل المناقاة كانت في تصور لا غير
على ان بعض الحكماء ومنهم الشيخ أبو البركات قالوا الصور الوصفية كالربيع المجمع وغيره لا يرسم
في الخيال بل يرسم في النفس بشرط تصرف النفس في آلة تسمى بعمل الخيال ولا يلزم من ارتسام الشيء
في ذي وضع صيرورته ذا وضع لكن يلزم عكسه أعني من ارتسام ذي الوضع فيما لا وضع له صيرورة
ما لا وضع له ذا وضع

(٢) أقول أنهم ما قالوا ان اللذة نفس الادراك كما ذكرنا بل قالوا انها ادراك الملائم من حيث
هو ملائم فان كل لذية لم يدرك لا يكون لدينا كالحلاوة في الفم الحلو وان أدرك لا يكون ملائما

صلى الله عليه وسلم زباه
من أول صفره الى آخر عمره
وتلك النعمة توجب المجازاة
أما أبو بكر رضي الله عنه
فقد كان لرسول الله صلى الله
عليه وسلم في حقه نعمة
الارتداد الى الدين الا ان
هذه النعمة لا تجزى البتة
ولما ثبت ان هذا الاتي اما
أبو بكر واما علي وثبتانه
لا يمكن حمل على علي
وجب حمله على أبي بكر
رضي الله عنهما ثم انه تعالى
وصفه بقوله لا ابتغاء وجه
ربه الأعلى ولسوف يرضى
وسوف للاستقبال فلهذه
الآية تدل على ان أبا بكر
أفضل الخلق بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم في
زمن رسول الله صلى الله
عليه وسلم ويدل قوله
ولسوف يرضى على انه تبق
تلك الصفة باقية في أبي بكر

(مسألة) اتفقت الفلاسفة على شقاوة النفوس الجاهلة وضعف جهتهم فيه مذكور في كتبنا الحكيمية
واتفقوا على ان تلك الشقاوة محذرة وان الشقاوة بسبب الهيات البدنية منقطعة وقد ينضعف
قولهم في الفرق فهذا جملة أصول القول في المعاد النفساني ولتسكم الآن في المعاد البدني (١)
(مسألة) إعادة المعدوم عند انحلالها جائرة خلافا للفلاسفة والكرامية وأبي الحسين البصري
من المعتزلة لنا أنه بعد العدم ان كان محتالاً لماهية أول شيء من لوازمها وجب امتناع مثله وان
كان لا مرغبر لازم فعند زوال ذلك العارض يزول ذلك الامتناع لا يقال الحكم عليه بأنه ممنوع لذاته
أو لغيره لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عن غيره والامتياز يستدعي الثبوت
وهو مناف للعدم لاننا نقول الحكم عليه بأنه لا يصح الحكم عليه حكم فيكون مناقضاً (٢)
واحتج المخالف بأمور أحدها أن الشيء بعد عدمه نفي محض ولم يبق هو بته أصلاً فلا يصح الحكم عليه
بصفة العود لان المحكوم عليه متميز عن غيره والمتميزات ثابت وثانيها أنه بقاءه في الوجود لا يتميز عن
مثله وما يخصى الى أن لا يتميز عن مثله كان باطلاً وثالثها أنه لو أعيد لا بعد وقته الأول معه يلزم أن يكون
مبتدأ مع أنه معاد وذلك تناقض والجواب عن الأول ان قولك أنه لا يصح الحكم عليه تناقض كما
تقدم وعن الثاني أنه لا يتميز عن مثله في علمنا وذلك مما لا مضرة فيه اما في نفسه فلم وعن الثالث أنه

لا يكون له هذا كالفناء المشتبه عند الشبهان وكل مدرك بهذه الصفة لا يدرك ولا يكون
العدم مطرداً منعكسا حصل المساواة واذا قالوا نحن مانريد بالآلة الا هذا المعنى لم يرد عليه كلام الا
ما يراد بالنقض وهم معترفون بان مع حضور الشرط ووجود المانع لا يحصل السبب من السبب
اما هنا لا سبب ولا مسبب بل محدود ومحدود اذا كانت ماهية الآلة هي هذا المعنى فهي تكون حاصلة
عند حصوله وعندهم لا يدرك كل من المبدأ الأول قادراً كه أتم الذات والعارفون معترفون به
فان لم تحصل الآلة كان أمالان الادراك لم يحصل الحقيقة أو حصل والصوارف عن ذلك معهما
حاصلة

(١) أقول انهم قالوا الملكات تنقسم الى مالات تكون الآلات البدنية شرطاً في حصولها كالأمور
المتعلقة بالشهوة والغضب والنفوس الجاهلة عارية عن الكمالات التي تكون من جنس الملكات الأولى
واذا انقطع منها التعلق بالابدان بقيت على الجهل وانما أدركت ذوات كمالها الذي كانت الشواغل
البدنية مانعة عنه فصارت معذبة بتلك الحالة واما عارية عن الكمالات الآلية فربما تزول ملكاتها
الردية بزوال أسبابها البدنية فيزول تعذيبها وهذا القدر كاف في الفرق

(٢) أقول القول بالاعادة لا يصح الامع القول بان المعدوم شيء ثابت حتى يزول عنه العدم والوجود
مرة أخرى وقد تبين فيما مر ان الحكم بالوجوب والامكان والامتناع أحكام عقلية على متصورات ذهنية
فان الحكم بامتناع وجود شيء لا اله ليس على شيء ثابت في الخارج وقوله الشيء بعد العدم
ان كان محتالاً لماهية أول شيء من لوازمها وجب امتناع مثله فالجواب عنه الشيء بعد العدم ممنوع الوجود
المقيد بعد العدم وذلك الامتناع ليس لماهية والامر يزول عن ماهية بل هو لازم لماهية الموصوفة
بالعدم بعد الوجود وقوله الحكم على الممتنع بأنه لا يصح الحكم عليه حكم فيكون مناقضاً
جوابه وهو ان الحكم على ما يمتنع وجوده يمتنع من حيث كونه متمنعاً وممكن من حيث كونه متصوراً
من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين

رضي الله عنه الى الزمان
المستقبل ولو كان مبطلا
في الامامة لما كان أفضل
الخلق ولما دلت الآية على
الافضل منه وجب القطع
بصفة امامته وأما الاخبار
فكثيرة أحدها قوله صلى
الله عليه وسلم اقتلوا
بالدين من بعدى أبي بكر
وعمر أوجب الاقتداء بهما
في الفتوى ومن جعله
ما اقتباه كونهما امامين
فوجب الاقتداء بهما في
هذه الفتوى وذلك يوجب
امامته ما وثاها قوله صلى
الله عليه وسلم الخلافة بعدى
ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً
عضوياً وذلك تخصيص
على أنهم كانوا من الخلفاء
الحقين لامن الملوكة الظالمين
وثالثها قوله صلى الله عليه
وسلم في أبي بكر وعمر

أما يكون مبتدأ لو وجد مع الوجود المبتدأ في الوقت (١) (مسألة) أجمع المسلمون على
المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرقها خلافاً للفلاسفة لما أنه في نفسه ممكن والصادق أخبر عنه
فوجب القول به وإنما قلنا أنه ممكن لأن الامكان انما ثبت بالنظر إلى القابل أو الفاعل وهما
حاصلان أما بالنظر إلى القابل فلأن قبول الجسم الأعراض الفاعلية أمر ثبت له ذاته وما بالذات
كان حاملاً أبداً فذلك القبول حاصل أبداً وأما بالنظر إلى الفاعل فلأنه تعالى بدأ بأعيان جزء كل
شخص لكونه عالماً بالجزئيات وقادر على جمعها وخلق الحياة فيها لكونه قادراً على كل الممكنات
وإذا كان كذلك كانت الأعادة ممكنة وإنما قلنا ان الصادق أخبر عنه لأن الأنبياء عليهم الصلاة
والسلام أجمعوا على القول به وإذا ثبت المقدمتان ظهر المطلوب فان قيل أما الكلام في الامكان فبني
على أصول تقدم القول فيها وعليها فلا نعيدها سلمنا لكن لا نسلم ان الصادق أخبر عنه قوله الأنبياء
أجمعوا عليه فلانا لا نسلم فان سائر الأنبياء لم يقولوا إلا بالمعاد والرواحاني فاما محمد عليه الصلاة والسلام
فقد جاء في شرحه ما يدل على المعاد الجسماني ولكنك قد علمت أن دلالة الالفاظ ليست قطعية بل
ظنية وأيضاً فكما جاء بالمعاد البدني فقد جاء القول بالتشبيه في القرآن والتوراة وإذا جاز المصير إلى
تأويل الجسماني بالرواحاني في باب التشبيه فلم لا يجوز مثله في هذا الباب (٢) سلمنا أن دليلك

(١) أقول تلخص الجهة الاولى ان الشيء بعد عدمه في محض واعادة تكون بوجود عينه التي
هو المبتدأ بعينه في الحقيقة وتحتل النبي بين الشيء الواحد غير معقول وقوله القول بأنه لا يجمع الحكم
عليه متناقض قد مر فساد وتلخيص الجهة الثانية ان المعاد مثل المبتدأ واحد في الخارج سواء
علمناهما واحداً أو لم نعلم ولا فرق بينهما ما غير ما يتوهم منهما مما لا حقيقة له في الخارج وتلخيص الجهة
الثالثة ان الشيء الواحد لا يمكن أن يتغير الا بتغير عارض له لان الثابت غير الزائل فلو كان المعاد هو
المبتدأ بعينه وجب أن تكون نسبته إلى زمانه تلك النسبة الاولى نفسها وهذا ضعيف لان الثاني
تتغير نسبته إلى أزمنة بقائه ولا يصير هو غيره بتغير تلك النسبة وقياس به من نقاه المتكلمين من
المحدثين اعادة المعدوم على التذكيران قال التصور بعد زواله وعوده في الذكر يكون واحداً وذلك باطل
لان التذكيران لا يتصور الا مع بقاء المتذكر في الذهن وتحتل البدن بين الالتفات الاول اليه والالتفات
الثاني وهو هنا لم يمكن أن يكون شيئاً بانياً أصلاً

(٢) أقول قد أجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فقال القائلون بإمكان
اعادة المعدوم ان الله تعالى بعدم المكافين ثم يعيدهم وقال القائلون بامتناعه ان الله تعالى يفرق
أجزاء أبدانهم الأصلية ثم يولف بينها ويخلق فيها الحياة وأما الأنبياء المتقدمون على محمد صلى الله عليه
عليه وسلم فالظاهر من كلام أميهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا نزل عليه في التوراة
ولكن جاء ذلك في كتب الأنبياء الذين جاؤا بعده كزقيل وشعيا عليهما السلام ولذلك أقر اليهوديه
وأما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يكونون كالملائكة وتكون لهم الحياة الابدية والسعادة
العظيمة والاطهار ان المذكور فيه المعاد الرواحاني وأما القرآن فقد جاء فيه كلاماً أما الرواحاني في مثل
قوله عز من قائل • فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين • ولذين أحسنوا الحسنى وزيادة •
ورضوان من الله أكبر • وأما الجسماني فقد جاء أكثر من أن يعدوا كثرة ما لا يقبل التأويل
مثل قوله عز من قائل • قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحيي الذي أنشأها أول مرة • فإذا هم
من الاجداث إلى ربهم ينسلون • وسيقولون من بعدنا قل الذي فطركم أول مرة • وانظر إلى
العظام كيف تنشرها ثم تكسوها لحماً • أيحسب الانسان أن لن نجتمع عظامه بلى قادرين على أن

رضي الله عنهم كما سيأتي
كقول أهل الجنة ورو
كما غاصب للامامة لما
كان هذا الحكم لا نقابهما
وكذلك الخبر الدال على
بشارة العشرة المبشرة يدل
على صحة امامة الثلاثة وأما
الاجماع فمن وجوه أحدها
ان الناس أجمعوا على ان
الامام بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم ليس أبو بكر
وأما العباس وأما علي
رضي الله عنهم ثم رأينا ان
العباس وعليهما تنازعاً أدا
بكر في الامامة فترك هذه
المنازعة اما أن يكون
بغيرهما من المنازعة أو
مع التفرقة عليهما والاول
باطل لما بيننا من أسباب
القدرة كانت مجتمعة في
علي رضي الله عنه ومفقودة
في حق أبي بكر رضي الله عنه

بدل على قولك لكنه معارض بأمور أحدها أن العالم أبدى فالقول بالمشرح حال وثانيها أن الجنة والنار إما أن تكون في هذا العالم أو في عالم آخر أما في هذا العالم فإما أن تكون في عالم الاقلاق أو في عالم العناصر والاول محال لان الاجرام الفلكية لا تقبل الحرق ولا يخالطها شيء من الفاسدات والثاني وهو محض التنازع أما في عالم آخر فحال لان الفلك بسيط على ملاح فشكاه الكرة فلو فرض عالم آخر لمكان كره يافرض بين العالمين خلاء وهو محال وثالثها وهو ان اناسا اذا أكله انسان آخر حتى صار جزء بدن أحدهما جزء بدن الآخر فليس بان يعاد جزأ في أحدهما أولى من أن يعاد جزأ بدن آخر وجعله جزءا لبدنه محال فلم يبق الا أن يعاد واحد منهما ورابعها أن المقصود من البعث أما الايلام أو دفع الالم أو الاثاذا والاول لا يصح أن يكون مقصود الحكيم والثاني باطل أيضا فإنه يكتفي فيه بالتعامل على العدم فبقي الثالث لكن ما يتخيل لذة في هذا العالم فهو في الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك خلاص من الالم أو انتقال من ألم الى ألم آخر انما اللذة بالحقيقة هي اللذة الروحانية واذا كان كذلك كان رد النفس الى البدن عبثا والجواب أنه ثبت بالتواتر انه عليه الصلاة والسلام كان يشبه المعاد البدني وذلك لا يقبل التأويل أما المعارضة الاولى فالجواب عنها تقدم وعن الثانية ان الخلافة جائز وعن الثالثة ان الجزء الاصل لا أحدهما فاضل فلا آخر فرده الى الاول أولى وعن الرابعة ما تقدم في باب الاعتراض من اثبات اللذة الحسية (١) (تنبيه) المعاد بمعنى جمع الاجزاء لا يتم الامع القول باعادة المعدوم لما مر ان هو يما الشخص ليس بمجرد الجسم بل لا بد فيه من الاعراض وهي قد هدمت عند التفريق فلو لم يمكن اعادة المعدوم لامتنت اعادته من حيث انه هو (٢) (مسألة) لم يثبت دليل قاطع ان الله تعالى بعدم الاجزاء ثم يعيدها واحتج القاطعون عليه بآيات أحدها قوله تعالى هو الاول والآخر وانما كان اولاً لانه كان موجوداً قبل وجودها فكذلك انما يكون آخره لو كان موجوداً بعد وجودها وثانيها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه

نسوي بنانه • اذا كنا عظاما متفرقة • وقالوا يا لودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي أنطق كل شيء • كلما نضجت جلودهم بدلناهم بجلود غيرها • يوم تشقق الارض عنهم سراعتك حشر علينا سيرة أولادهم اذ ابره ما في القبور الى غير ذلك مما لا يمكن أن يحصى أما القياس على التشبيه فغير صحيح لان التشبيه يخالف الدليل العقلي الدال على امتناعه فوجب فيه الرجوع الى التأويل وأما المعاد البدني فلم يتم دليل من عقل يدل على امتناعه فوجب اجراء النصوص الواردة فيه على مقتضى ظواهرها

(١) أقول القول بان العالم أبدى لا يناقض القول بحشر الاجساد لان العالم ما سوى الله تعالى وليس عدم ما سوى الله شرطاً في القول بالمشرف لاله الجنة والنار يكون في هذا العالم أو في عالم آخر يقال له ليس أحد واقفاً على جميع اجزاء هذا العالم حتى اذا لم يجد فيه النار والجنة حكم أنه في موضع آخر والحق اننا لا نعلم مكانها وما يمكن أن يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى عندها الجنة المأوى يعني عند سدرة المنتهى وأما المقصود من البعث فعند أهل السنة ليس أفعال الله تعالى بفرض وعند المعتزلة البعث واجب على الله تعالى ليجزي المكلفين وليس التعليل بالالم واللذة محجها عند أحد

(٢) أقول عندهم هوية الشخص ليس الا اجزاء التي لا تنعدم ولا تهير اجزاء لغير تلك البنية أما الاعراض فليست بصير في الهوية لانها عند الاشاعرة لا تبقى زمانين وهوية الشخص باقية وعند المعتزلة تغير معتبرة

ثبتت انهما انما ترصهما المنازعة مع القدرة عليها فان كانت الامامة حقاً لهما كان ترك المنازعة مع القدرة خطأ عظيماً وذلك يوجب القدح في امامتهما وان كانت الامامة ليست حقاً لهما وجب ان تكون حقاً لابي بكر رضي الله عنه والابطال الاجماع على ان أحدهما مؤلّا للثلاثة هو الامام الثاني لو كانت الامامة حقاً لعل رضي الله عنه بسبب النص الجلي مع ان الامامة فهو منها كانت هذه الامامة شرعية أخرجت للناس لكن هذا لا يلزم باطل لقوله تعالى كنتم خيرة من أخرجت للناس فان قالوا قوله كنتم خيرة من أخرجت للناس يدل على انهم كانوا وما بقوا على هذه

والهلاك هو القضاء وثالثها قوله تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده بين ان الاعادة كالابتداء وكان
الابتداء عن العدم فوجب أن تكون الاعادة أيضا عن العدم والجواب عن الاول لم لا يجوز أن
يقال هو الاول والآخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان وعن الثاني لان سلم ان الهالك هو المعدوم
بل هو الذي خرج عن حد الانتفاع والاجسام بعد تفرقها لتصير كذلك سلمنا أنه المعدوم لكن الآية
على هذا التقدير لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لان وصفها بكونها هالكة يقتضي أن تكون معدومة
في الحال وهو بالاتفاق باطل فوجب تأويلها فانهم حملوها على ان ما لها الى الهلاك ونحن
حملناها على أنها قابلة للهلاك فلم يكن تأويلكم أولى من تأويلنا وعن الثالث أن تشبيه الشيء
بغيره لا يقتضي مشابهتهما في كل الأمور (١) **مسئلة** سائر السمعيات من عذاب القبر
والصراط والميزان وانطاق الجوارح وتطير الكتب وأحوال أهل الجنة والنار فهي في أنفسها
ممكنة والله تعالى عالم بالكل وكل خبر الصادق عنهما مفيد العلم بوجوبها وهما (٢) **مسئلة**
وهذا الكبار متقطع عندنا خلافا للمعزلة لنا قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره ولا بد للجمع بين العمومين فاما أن يقال صاحب الكبيرة يدخل الجنة بإيمانه ثم
يدخل النار وهو باطل بالاتفاق أولا يدخل أحدهما وهو باطل أيضا أو يدخل النار بكبيرته
ثم يدخل الجنة بإيمانه وهو الحق وأيضا قوله من يعمل صالحا من ذكرا أو أنثى وهو مؤمن فأولئك
يدخلون الجنة دليل ثان ان الخصم معترف بان المؤمن استحق الثواب بإيمانه فإذا فعل الكبيرة
فلاستحقاق الاول اما أن يبقى أولا يبقى فان بقي وجب اتصال الثواب ولا طريق اليه الا بنقله من النار
الى الجنة وان لم يبقى فهو محال لوجوه أحدها انه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث أولى من
اندفاع الحادث لوجود الباقي والثاني وهو انه محالو كانه ضد من كان طريا ان الاستحقاق الطارئ
مشروط بظروال الاستحقاق السابق فلو كان زواله لاجل طريان هذا الحادث لزم الدوام (٣)
الثالث وهو أنه اذا استحق عشرة أجزاء من الثواب وفعل معصية استحق بها خمسة أجزاء من العقاب
فليس انتفاء استحقاق احدي الخمسين أولى من انتفاء استحقاق الخمسة الأخرى لان أجزاء الثواب لما
كانت متساوية كانت استحقاقاتها متساوية أيضا فاما أن ينتفى مجموع العشرة فهو ظلم أولا يقتضي شيء
منها وهو المطلوب (٤) الرابع اذا استحق عشرة أجزاء من الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة أجزاء

الصفة قلنا نعمه على كان
التامة وبطل عليه انه تعالى
قال في عقبيه تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر
فلو كان قوله كنتم يفيد
أنهم كانوا كذلك ثم لم
يسقوا عليه لكان قوله
تأمرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر مناقضه ولو
حملناه على كان الناقصة
كان المعنى كنتم كذلك في
علم الله أو في اللوح المحفوظ
الثالث ثبت بالأحاديث
الصحيحة أنه صلى الله عليه
وسلم استخلفه في مرض موته
في الصلاة فتقول حصلت
تلك الخلافة وما عزم عنها
فوجب بقاء تلك الخلافة
عليه واذا ثبت وجوب
كونه اماما في الصلاة ثبت
وجوب كونه اماما في سائر
الاشياء لانه لا قائل بالفرق

(١) أقول الوصف بكون الشيء هالكا يقتضي أن يكون معدوما في الحال ليس يصح لان الحال
والاستقبال يشتركان في اسم الفاعل كما في الفعل المضارع لحمله على الاستقبال لا يحتاج الى تأويل وأما
الاول والآخرا كان بحسب الزمان فلا يصح في الآخرة لان على تقدير الانقضاء اذا أعاد الخلق أسكنهم
الجنة والنار لا يفنيهم به ذلك فلا يكون آخرامطلقا كما كان أولا فاذن لا بد فيه من تأويل الا اذا حمل
الاول على كونه مبدأ لكل شيء والآخر على كونه غاية كل شيء

(٢) أقول ليس في هذه المسئلة موضع بحث

(٣) أقول هذا الشكال على توارده جميع الاضواء وما هو الجواب هناك فهو الجواب ههنا والتحقيق
ان الاستحقاق ليس بمجوه فهو عرض ولا يبقى زمانين عند أهل السنة وأيضا عندهم ليس الثواب
والعقاب بالاستحقاق وأما هذا المعزلة فالطاريح أولى بالبقاء لانه أقوى اذ هو مقارن لمؤثره الذي يوجد
والسابق وان كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذن الطارئ يبقى السابق ويبقى وهذا على
تقدير الفعل بالاحباط اذ يبقى منه ما هو مقابل له ثم يبقى وهذا على تقدير القول بالموازنة

(٤) أقول الاستحقاق غير ثابت حتى يتميز احدي الخمسين عن الاخرى وهذا مثل ما يكون

من العقاب فالطاري اما ان يحبطه الاول ولا يحبط كما هو قول أبي هاشم في الموازنة والاول باطل لانه يصير فعل الطاعة السالفة ثم يحبطها لا يظهر له أثر في جلب نفع ولا دفع ضرر وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والثاني باطل لان سبب زوال الاستحقاق الاول حدوث الاستحقاق الثاني فاذا ما لم يوجد الاستحقاق الثاني لا يزول الاول واذا وجد الاستحقاق الثاني وزال به الاول استحقال أن يزول هذا الاستحقاق الثاني لانه ليس له مزيل فيصير هو القسم الاول الذي كان مذهبا لا يبي على وقد أبطلناه يبقى أن يقال كل واحد من الاستحقاقين يزول بالأخرى فممة ولكن هذا محال لان علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدم مائة فممة توجد مائة لكن العلة موجودة حال حدوث المعاول فمما موجودان حال كونهما معدومين هذا خلف فهذه وجوه دالة في فساد قولهم في الحابطة ومتى ثبت ذلك ثبت انقطاع العقاب (١) دليل ثالث قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكذا قوله تعالى وان ربك لدومغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على المحال يقال رأيت الامير على أكله أي حال أكله فالآية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم وهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة دليل رابع أجمع المسلمون على كونه تعالى عفوا والعفو لا يتحقق الا عند اسقاط العذاب المستحق وعند انهم ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجبة لا يبقى للعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة احتج الخصم بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالد فيها وبقوله وان الفجار في عظيم والجواب منبني في أصوله الفقه ان صبيح العموم ليست قاطعة في الاستغراق بل ظاهرة محتملة للخصوص واذا كان كذلك لم يمكن التمسك بها والقطع على الوعيد وايضا فهو معارض بايات الوعد ولا طريق الى التوفيق الاثنا ذكرنا (٢) (مسئلة) أجمعوا على أن وعيد الكافر المعاند دائم اما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى المطالب فقد زعم الجاحظ والعنترى أنه معذور لقوله تعالى ما جعل عليكم

لأحد على غريم عشرة دنائير فادى الغريم خمسة فليس له أن يقول أي الخمسين أدبت لان الخمسين ليستا بمتمازتين بخلاف انه اذا كان لواحد عند آخر خمسة ان وجوديتان فطلب احداهما فله أن يقول أيهما تريد أن أسلمها اليك وذلك لكون عنيهما موجودة

(١) أقول لا يبي على أن يقول الحكم في الثواب والعقاب بل لا خير فان الكافر المعاصي ان أسلم ومات فالاسلام يجب ما قبله وان كان مؤمنا وأطاع ثم ارتد ومات انجبت خيرا له وصارت لغوا بالاتفاق واما في الموازنة فلا يبي هاشم أن يقول الطاعات والمعاصي مثبتة في جرائد الكرام الكاتبين واذا كان كذلك فالطاعات تبطل استحقاق المعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الطاعات ولا يلزم الدور

(٢) أقول لفظة على تفيد معنى مع كما في قول الشاعر

على انقراض بان أحمل الهوى * وأخلص منه لاعي ولا ليا

وان ربك لدومغفرة للناس على ظلمهم يعني مع ظلمهم واسقاط العقاب عن صاحب الصغيرة قبل التوبة وعن صاحب الكبيرة بعد التوبة ليس بواجب في نفس الامر انما صار واجبا لان الله تعالى وعده بذلك وعده بذلك وفاؤه بما وعده هو المغفرة وهو العفو ونفس قبول التوبة هو العفو بعينه والتوفيق بين بعض الآيات يمكن أما بين الحكم بخلود القاتل في النار وبين الحكم بخلود المؤمن في الجنة اذا كان القاتل مؤمنا مشكلا ولا خلاص منه الا بالتأويل وهو ما يجعل القاتل ممن لا يؤمن أو باخراج المؤمن عن كونه مؤمنا بسبب القتل أو جعل الخلود على الزمان الطويل

واحتج المخالف بوجود أحد ما قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الآية فهذه الآية تدل على امامية شخص بعينه واذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك الامام عليا رضي الله عنه بيان الاول ان الولي اما الناصر واما المتصرف ويجب قصره عليهما تقيلا للاشتراك والمجاز ولا يجوز زججه على الناصر لان النصرة عامة لقوله تعالى والمؤمنسين والمؤمنات بعضهم اولياء بعض والولاية المذكورة في الآية خاصة ببعض المؤمنين لان كلمة انما تقيد الناصر واذا بطل حمل الولي على الناصر وجب حمل على المتصرف في جميع الامم المخاطبين بقوله تعالى

في الدين من حرج والباطون لبي واحد وانهم من الاجماع وباتفاق التوفيق (١)

(القسم الثالث في الاسماء والاحكام)

(مسئلة) لا نزاع في ان الايمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة وتجب عليه خلافا للمعتزلة فانهم جعلوا اسما للطاعات والسعادات فانهم قالوا انه اسم للتصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان (٢) لئلا ان هذه الطاعات لو كانت جزأ من معنى الايمان شرعا لكان تعقيدا للايمان بالطاعة تكريرا وبالعمدية تعصا لكونه باطلا بقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات واحتج الخصم بأمور أحدها ان فعل الواجبات هو الدين بقوله تعالى وما أمر إلا بالعبادة الله الى قوله فذلك الدين القيم فقله تعالى وذلك يرجع الى كل ما تقدم فكان كل ما تقدم هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان اذ لو كان غير ما كان مقبولا لمن ابتغاه لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه ولما كان الايمان مقبولا علمنا انه الاسلام واذا ثبت ذلك لم انفعنا الواجبات هو الايمان وثانها ان قاطع الطريق يجرى يوم القيامة والمؤمن لا يجرى يوم القيامة فالقاطع غير مؤمن أما ان قاطع الطريق يجرى فلان الله تعالى يدخله النار يوم القيامة لقوله تعالى في صفتهم ولهم عذاب النار وكل من أدخل النار فقد أجرى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد أخرجت به وانما قلنا بان المؤمن لا يجرى لقوله تعالى يوم لا يجرى الله النبي والذين آمنوا معه وثالثها لو كان الايمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لكان كل من صدق الله تعالى أو الحبس والطاعة مؤمنا ورابعها قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أي صلاتكم والجواب عن الاول اننا نحمل ذلك على كمال الايمان ضرورة التوفيق بين الأدلة وعن الثالث باننا نخصه ببعض التصديقات والتخصيص أهون من التغير وعن الرابع اننا نحمله على الايمان بتلك الصلاة لا على نفس الصلاة (٣) (تنبيه) صاحب

الاجماع انهم لا يورسوه ولا معنى للامانة الا التصرف في جميع الامه فثبت دلالة هذه الآية على امامة شخص معين وكل من قال بها قال انه علي بن أبي طالب رضي الله عنه لأن أحدا من الامه لم يقل ان هذه الآية تدل على امامه أبي بكر والعباس رضي الله عنهما الثاني انه صلى الله عليه وسلم قال ألت أوليكم من أنفسكم قالوا نعم قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه وجه الاستدلال انه مخرج بالقطعة الأولى ثم ذكر عقيبها المولى وهو لفظ محتمل الاشياء كالأولى يصلح تفسيره وجب حمله عليه دفعا للاجتماع حيث تدبر تقديره من كنت أولى به في الحكم والقضية من

(١) أقول المبالغ في الاجتهاد اما ان يعبر واصلا أو يفتي ناظرا وكلاهما ناجيان ومحال أن يؤدي الاجتهاد الى الكفر فالكفر لما قلنا من الكفر واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما متصهران في الاجتهاد ولذلك حكوا بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى أهل الدين لا الى الخارجين منهم والذين لم يدخلوا فيه

(٢) أقول ينبغي أن يراد في قوله بكل ما علم بحجته بالضرورة لان المسائل المختلف فيها اذا علم عالم بالنظر الدقيق والاجتهاد المبالغ في الرسول باحد طرفيه ليس له أن يكفر مخالفا له من مجتهدي أهل القبلة على مخالفته في ذلك ولعل هذه اللفظة وقعت من هذا التسخيف أو رد هاتين الماعتزلة لم يجعلوا الايمان اسما للطاعات وحده بل جعلوا اسما للتصديق بالله وبرسوله وبالكف عن المعاصي فان من صدق بالله ورسوله ومات قبل أن يشتغل بطاعة مات بالاجماع مؤمنا وسجيء قومه في اصول الدين

(٣) أقول الايمان يقع على معان وانه تارة يدل على الاسلام بالدليل الذي ذكره وتارة يدل على غيره بدليل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وكذا الاسلام فانه تعالى يقول هذا وتارة يقول ان الدين عند الله الاسلام والايمان تارة يزيد وينقص كافي قوله تعالى واذا نلت عليهم آياته زادتهم ايمانا واولادهم الايمانا وتسليما وايضا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله وانما تعبدوا لمصرفاذا التوفيق بين القولين ممكن من غير احتياج الى فعل

الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بإيمانه عاص بفسقه وعند المعتزلة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا وجهود الخوارج كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وعند الأزارقة مشرك وعند الزيدية كافر لثبته وعند الحسن البصري مناقق لقوله عليه الصلاة والسلام آية المنافق ثلاث (١) (مسئلة) الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص لأنه لما كان اسم التصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مبهمة به وهذا لا يقبل التفاوت فكان معنى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان وعند المعتزلة لما كان اسمها لاداء العبادات كان قابلا لهما وعند السلف لما كان اسمها للاقرار والاعتقاد والعمل فكذلك والبحث لغوي ولكل واحد من الفرق نصوص والتوفيق أن يقال الأعمال من ثمرات التصديق فكل ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا إلى أصل الإيمان وما دل على أنه قابل لهما فهو مصروف إلى الإيمان الكامل (٢) (مسئلة) أكثر أصحابنا قالوا أنا مؤمن إن شاء الله لا أقيم الشك أما للتبرك أو للصرف إلى العاقبة (٣) (مسئلة) الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة بحجج الرسول به فعلى هذا لا تكفر أحد من أهل القبلة لأن كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة بل نظروا بالله التوفيق والحمد لله رب

وقولهم قاطع الطريق ليس بمؤمن إنما قالوه لقولهم معتزلة بين المذلتين وسيأتي ذكره وفي قوله وما كان الله ليضيع إيمانكم يمكن أن يحمل الإيمان على الصلاة ولا يلزم منه بطلان القول بأنه التصديق إذا كان الاسم مشتركا

(١) أقول هذا الخلاف وقع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم والخوارج لما قالوا بتركهم الفاسق ورأوا عليا كرم الله وجهه يقتل رجعا من أهل القبلة ويصلي عليهم قالوا هذه مناقضة فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفعلين قطعا وتبرأ عنه وفي زمن الحسن البصري وقع هذا البحث بين أهل عصره فتمسك جماعة بأن الإيمان هو التصديق والمكاف لا يختل من أن يكون مصداقا لله ورسوله أولا يكون والثاني بالاتفاق كافر والاول مؤمن والمصدق الفاسق يدخل تحت الاول فهو مؤمن وذنبه إما يغفره أو يشفع فيه النبي صلى الله عليه وسلم أو يعذب عذابا ممتدا وهو لاء هم المرجحة والتفضيلية وذهب وأصل بن عطاء وعمرو بن عبيد إلى أن صاحب الكبيرة يخالف في النار للآيات الدالة على تخليد عقوبة أهل الكبار والمؤمن لا يخلف في النار فهو ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو القول بالمرتبة بين المذلتين واعتزلوا عن حلقه الحسن ولذلك سموا بالمعتزلة وهم الوعيدية أما القائل بأنه مشرك فيقول ذلك لأنه يعمل عملا لله وعلما لغيره فصاروا مشركين بحجج القوم لقوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه أحدا والحسن حكم بنفاقهم للخبير المذكور

(٢) أقول المعتزلة قالوا أن أصول الدين خمسة القول بالتوحيد وبالعدل بالنبوة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالوعد والوعيد ومن لم يقر ببعض هذه لم يكن مسلما ومن أقر بذلك وأتى بكبيرة لم يكن مؤمنا والجمهور من سائر الفرق يعتبرون الإيمان بالله ورسوله وبالنبي عليه الصلاة والسلام وبما ورد مما اتفقت الأمة عليه وباليوم الآخر والشيعة يقولون الإيمان بالله وبتوحيده وعباده وبالنبوة وبالامامة وبسبب هذا الاختلاف تختلف أقوالهم على ما يتفرع على ذلك

(٣) أقول المعتزلة ومن تبعهم يقولون اليقين لا يحتمل الشك والزلوال يقول القائل أنا مؤمن إن شاء الله لا يصح الاعتدال الشك أو خوف الزوال وما يؤمن أحدهما لا يجوز أن يقال للتبرك

نفسه كان على أولى به في ذلك ولا معنى للاسلام الا من يكون أولى من غيره في قبول حكمه وقضائه الثالث قوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه أنت مني بمعتزلة هرون ومن موسى ومن جبهة منازل هرون من موسى كونه بحيث لو بقي بعد موسى كان خليفة له فوجب أن يثبت لعلي أنه لو بقي بعد محمد صلى الله عليه وسلم لكان خليفة له وتدينق بعده فوجب أن يكون خليفة له والجواب عن الكل أنه يجب جملها على تعظيم حاله على رضى الله عنه في الدين وعلى علو منصبه ولا تحمل على الامامة فبقا بيننا وبين الدلائل التي ذكرناها

العالمين والصلاة على سيدنا محمد وآله أجمعين (١)

﴿القسم الرابع في الامامة﴾

﴿فصل﴾ منهم من قال بوجوبها ومنهم من لم يقل أما القائلون بوجوبها منهم من أوجبها عقلا ومنهم من أوجبها سمعا أما الموجبون عقلا فمنهم من أوجبها على الله تعالى ومنهم من أوجبها على الخلق والذين أوجبوها على الله تعالى هم الامامية ثم ذكرنا في وجوبها وجوها أحدها أن يكون لطفنا في الزجر عن المقبحات العقلية وهو قول الاثنى عشرية والثاني أن يكون معلما بمعرفة الله تعالى وهو قول السبعية وثالثها أن يعلمنا اللغات وأن يرشدنا الى الاغذية ويجزها عن السموم وأما الذين أوجبوها على غير الله تعالى فهو قول الجاحظ والكشي وأبي الحسين البصري وأما الذين أوجبوها سمعا فقط وهم جمهور أصحابنا وأكثر المعتزلة وأما الذين لم يقولوا بوجوبها فهم الخوارج والاصم لئلا ن نصب الامام بتعيين دفع الضرر عن النفس فيكون واجبا أما الاول فلاننا علم اذا كان الخلق لهم رئيس فاهرب يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان احترازهم عن المفاسد أتم مما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس وأما ان دفع الضرر عن النفس واجب فبالاجماع عند من يقول بالوجوب العقلي وبضرورة العقل عند من يقول به (٢) ﴿مسئلة﴾ للشيء جنس تحته أربعة أنواع الامامية والكيسانية والزيدية والغلاة الامامية فالذين استقر رأيهم على ان الامام بعد

ان قولنا أولى لوجوبه
أحدها أننا بهذا الطريق
نصون الامة عن الكفر
والفسق والثاني ان الاخبار
الواردة في فضل أبي بكر
وهو رضى الله عنهما باقت
مبلغ التواتر وبالوجه الذى
ذكرناه يبنى الكل حقا
صحها والثالث أنه تعالى
نص على تعظيم المهاجرين
والانصار في السران
وبالطريق الذى ذكرناه
ينبى الكل صحا حقا

﴿المسئلة السابعة﴾

أفضل الناس بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم أبو
بكر رضى الله عنه وقالت
الشيعة وكثير من المعتزلة
هو على وهؤلاء جوزوا
لإمامة المفضل مع وجود
الفاضل وبحثهم أن قيام
على الجهاد كان أكثر من

(١) أقول هذا مبنى على ما مضى من حد الايمان وهو أقرب الى الاحتياط من قول الباقيين فان في تكفير المسلمين خطرا

(٢) أقول الامامية يقولون نصب الامام لطف لانه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية واللطف واجب على الله تعالى أما السبعية فلا يقولون بوجوب شيء على الله تعالى ولا بالحسن والتبجح العقليين ولا يعدون في الامامية انما هم يقولون بان التعليم واجب ومعرفة الله لا تحصل الا بجموع النظر والتعليم ثم الشخص المتعين للامامة تكون معرفة الله تعالى موقوفة على معرفته وكل ما يامر به هو فهو واجب وطاعة وكل ما ينهى عنه معصية وتبجح أو محرم وموهوم بالسبعية لان متقدمهم قالوا الاثمة سبعة وعند السابيع وهو محمد بن اسمعيل توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الاثمة يزيدون على سبعة سبعة كأيام الاسبوع والذين قالوا الامام يعلمنا اللغات والاغذية فهم من الغلاة وليس هذان الصنفان من الامامية والدليل الذى جاء به المصنف على وجوب الامامة هما نص غراه عقلى من باب الحسن والتبجح وهو ليس من مذهبه وكبراه التى أحاطها الى الاجماع أو وضع عقلا من الصغرى والاولى أن يعتمد على قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم وعلى قوله عليه الصلوة والسلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وعلى أمثال ذلك ومن الظاهر ان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله بعد وفاته أجمعوا على طاعة امام بعده فذهب بعضهم الى أنه نص صلى الله عليه وسلم على علي كرم الله وجهه وبعضهم قالوا انما نصب اماما ونصبوا أبا بكر رضى الله عنه وبايعوه جميعا وبايعه على رضى الله عنه أيضا ولو لم يكن نصب امام واجبا لخاله هم من الامة أحد في ذلك ثم اجتمعوا على عمر رضى الله عنه بنص أبي بكر رضى الله عنه عليه ثم على عثمان رضى الله عنه بسبب الشورى ثم على علي رضى الله عنه لاجماع أكثر أهل الحل والعقد عليه وعرف من ذلك ان الامام ينصب اما بنص من الذى قبله واما باختيار أهل الحل والعقد أيام هذا هو العدة عند أهل السنة ولم يذكروا المصنف رحمه الله تعالى في هذا الكتاب

الرسول عليه الصلاة والسلام علي بن أبي طالب ثم ولده الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد المتقي ثم ابنه علي التقي ثم ابنه الحسن الزكي ثم ابنه محمد وهو القائم المنتظر رضوان الله عليهم أجمعين وقد كان لهم في هذه المراتب اختلافات فيقول القائلون بالنص الجلي علي بن أبي طالب رضي الله عنه اتفقوا على أنه متعين للإمامة وعن فرقة الإمامية أنهم قالوا الأمر بعد النبي عليه الصلاة والسلام إلى علي بن أبي طالب يفعل في الإمامة ما أحب أن شاء جعلها لنفسه وإن شاء ولاها غيره وزعم الكاظمية وهم أصحاب أبي كامل معاذ بن الحصين التيماني أن الصحابة كفرت بمخالفتهم النص الجلي وإن عليا كفر لترك القتال معهم أما لا كثرون اتفقوا على أنه كان متعينا في الإمامة وإن كان محققا في ترك القتال للثبوت ثم اختلفوا بعد موته وزعمت السبائية أصحاب ابن سبأ أنه لم يمت وأنه في السموات وإن الرعد سوطه والبرق سوطه وأنه ينزل إلى الأرض بعد حين فيقتل أعداءه فإذا سمع هؤلاء صوت الرعد يقولون عليك السلام يا أمير المؤمنين وأما الباقيون فقطعوا بموته ثم اختلفوا منهم من قال الإمام بعده محمد بن الحنفية فهو قول الكيسانية على ما سيأتي قولهم في فصل مفرد ولا كثرون قالوا بعده الحسن ثم اختلفوا بعد موت الحسن فمنهم من ساق الإمامة إلى ولده الحسن وهو الملقب بالرضا من آل محمد ومنه إلى ولده عبد الله ثم إلى ولده محمد وهو النفس الزكية ثم إلى أخيه إبراهيم ولا كثرون ساقوها من الحسن إلى الحسين ثم اختلفوا بعد قتله فمنهم من ساقها إلى أخيه محمد بن الحنفية وهو قول أكثر الكيسانية ولا كثرون ساقوها إلى ولده علي زين العابدين ثم اختلفوا بعد موته فالزيدية ساقوها إلى ولده زيد بن علي كما سيأتي شرح أحوال الزيدية في فصل مفرد والإمامية ساقوها إلى محمد الباقر واختلفوا بعد موته فمنهم من قال أنه لم يمت ينتظرونه ومنهم من قطع بموته وهم الأكثرون ثم اختلفوا فمنهم من ساقها إلى غير ولده وهم فريقان أحدهما الذين ساقوها إلى محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين وهو قول أصحاب المغيرة بن سعيد الجلي وثانيهما الذين ساقوها إلى أبي منصور البجلي على ما سيأتي شرح هاتين الفرقتين في فصل القلاة أما الذين ساقوها إلى ولده جعفر الصادق فقد اختلفوا بعد موته على قولين أحدهما الذين قطعوا بانه لم يمت وإن يموت حتى يظهر أمره وهو القائم المهدي وروا عنه أنه قال لو رأيتم رأسي مدهدا عليكم من الجبل فلا تصدقوا وإني صاحبكم صاحب السيف ثم اختلفوا فقالت النافوسية بنبوته وقال آخرون أنه لم يمت وإن أوليائه يرونه في بعض الأوقات وأنه بعدهم ويعينهم ولكنه ما عين له وقت الخروج وثانيها الذين آمنوا أن جعفر مات ولا امام بعده وسيرجع إلى الدنيا فيملا الدنيا بعد لا كما ملئت جورا وهم النافوسية وثالثها الذين ساقوا الإمامة إلى ولده والذين ساقوا الإمامة إلى غير ولده ورابعها التيمية أصحاب عبد الله بن سعيد التيمي وخامسها الجعدية أصحاب أبي جعدة من الكوفة وأما الذين توقفوا في سوق الإمامة من جعفر إلى ولده وغير ولده وهم الجعفرية أصحاب أبي جعفر فانهم جوزوا كلا الأمرين ثم اختلف القائلون بالإمامة موسى بن جعفر بعد موته فمنهم من توقف في موته وقال لا أدري مات أولم يمت ويقال لهم المبطونية لأن يونس بن عبد الرحمن وهو من علماء السبعية قال لهم ما أنتم إلا كلاب مطورة ومنهم من قطع أنه لم يمت وأنه حي ثم اختلفوا فزعمت البشرية أصحاب محمد بن بشران موسى حي لم يمت ولا يموت إلى الوقت المعلوم وأنه أوصى بالإمامة إليه وزعمت القرامطة أن موسى بها إليه وأما القاطعون بموته فمنهم من ساقها إلى ولده أحمد بن موسى ولا كثرون ساقوها إلى ولده علي الرضا ثم القائلون بالإمامة على اختلفوا بعد موته فمنهم من لم يقل بالإمامة ولده محمد التقي الصغير

قيام أبي بكر فوجب أن يكون على أفضل منه لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدین أجرة عظيمة وأجاب أهل السنة عنه بأن الجهاد على نفسه جهاد بالدعوة إلى الدين وجهاد بالسيف وسأولم أن أبا بكر رضي الله عنه جاهد في الدين في أول الإسلام بدعوة الناس إلى الدين ويقول أسلم عثمان وطهمة والزبير وسعيد وسعيد وأبو عبيدة بن

وعدم علمه في ذلك الوقت فانه لمات الرضا كان سن التقى أربعة ومنهم من قال ثمانية فاما
الا كثرون قالوا بامامة التقى ثم اختلفوا فقال قوم لا يبعد أن يخلق الله تعالى فيه العلوم لكل الدين
أصوله وفروعه وان كان صغيرا كما في حق عيسى عليه السلام وقال آخرون انه كان اماما على معنى
ان الامر له دون سائر الناس ولكن لا يجوز أن يكون اماما في الصلوات ومفتيا في الحوادث وأما
المفتي كان بعض أصحابه الى أن صار بالغاً ثم القائلون بامامة التقى اختلفوا بعد موته فمنهم من
ساقها الى ولده موسى والا كثرون ساقوها الى علي التقى ثم اختلفوا بعد موته فزعم بعضهم أنه
هو المنتظر ومنهم من ساقها الى ولده جعفر والا كثرون ساقوها الى ولده الحسن بن علي ثم اختلفوا
بعد موت الحسن بن علي اثني عشر قولا الاول أنه لم يموت لانه لمات وليس له ولد ظاهر خـ لا الزمان عن
الامام المعصوم وانه غير جائز والثاني أنه مات لكن سيجيء وهو المعنى بكونه قائما أي بقوم بعده
والثالث أنه مات ولا يجيء ولا يكنه أوحى بالامامة الى أخيه جعفر الرابع بل أوحى بها الى أخيه محمد
والخامس أنه لمات من غير عقب علمنا أنه ما كان اماما وان الامام جعفر السادس بل ظهر ان
الامام كان محمدا لان جعفرا كان مجاهرا بالفسق والحسن كان فاسقا في الحقيقة فتعين محمد للامامة
السابع ان الحسن خلف ابنا ولدت قبل موته بسنتين اسمه محمد استتر خوفا من عمه جعفر وغيره من الأعداء
وهو المنتظر الثامن ان له ابن ولد بعد موته بثمانية أشهر التاسع لمات الامام ولا ولده فلا يجوز
انتقال الامامة منه الى غيره فبقي الزمان خاليا من الامام وارتفعت التكليف العاشر يجوز أن
يكون الامام لامن ذلك النسل بل من نسل آخر من العلوية الحادي عشر لم يجر انتقال الامامة
من ذلك النسل الى نسل آخر ولا يجوز خلو الزمان عن الامام علمنا أنه بقي من نسله ابن وان كنا
لا نعرفه فحسن علي ولايته الى أن يظهر الثاني عشر أمر الامامة معلوم الى علي الرضا وبعده مختلف
فيمتوقف واعلم ان هذا الاختلاف العظيم من أدلة الدلائل على عدم النص الجلي المتواتر على هؤلاء
الاثني عشر فصل في شرح فرق الكيسانية هم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين علي رضي الله عنه
اعتقدوا فيه الاعتقاد (١) العظيم وانه أخذ علم التأويل والباطن والآفاق والآنفس عن ابن
الحنفية رحمه الله عليه وانتهى الامر بهم الى رفض الشرائع وانكار القيامة والقول بالحلول والتناسخ
وكان المختار بن أبي عبيد الله الثقفى الكوفي القائم بشار الحسين رضي الله عنه خارجيا وأول وزيره يا
ثانيا وشيعة ثانيا وثالثا واربعا ويقال ان عليا رضي الله عنه كان يسمى المختار بكيسان فهذه الفرقة
يقال لها الكيسانية وهم المتفقون على امامة محمد بن الحنفية ثم اختلفوا فذهب الحياتية أصحاب

الجراح رضي الله عنهم
أجمعين وعلى رضي الله عنه
انما جاهد بالسيف عند
قوة الاسلام فكان الاول
أول وجهه القائلين بفضل
أبي بكر رضي الله عنه قوله
صل الله عليه وسلم ما طلعت
الشمس ولا غربت على
أحد بعد النبيين والمرسلين
أفضل من أبي بكر
المسئلة الثامنة
الناس ذكروا أنواعا من
المطاعن في الأئمة الثلاثة
والقانون المعترف في هذا

(١) أقول هذه اختلافات رويت عن الشيعة القائلين بامامة علي كرم الله وجهه وأكثرها محال
يوجد له أثر غير المكتوب في كتب غير معتمدة عليها والنص الجلي لا يقولون به في غير علي رضي الله عنه
فان النص من رسول الله صلى الله عليه وسلم على علي رضي الله عنه كان جليا في مثل قوله من كنت
مولا فعلي مولا وعند الزيدية كان خفيا لانه محتاج الى ضم مقدمات اليه بدل الجلبع على امامته
والنصوص من كل امام من الاثني عشر على من بعده عندهم معلوم ولا يعتبر الجلاء ولا الخفاء فيها
ولا كلام على ما في هذا النقل لانه نقل مجردة له من الكتب وقد رأيت رسالة لبعض الزنجيين
من قدماء الشيعة أنه ذكر فيه ان المشهور ان الامة تفرقت سبعة وسبعين فرقة والشيعة قد
اقتروا هذا القدر فضلا عن غيرهم قد كرم من الزيدية عشر فرق ومن الكيسانية اثني عشر فرقة
ومن الامامية اربعة وثلاثين فرقة ومن الغلاة ثمانين فرقة ومن الباطنية ثمان أو تسع فرق
لكن بعض هذه الفرق خارجون عن الاسلام كالفلاة وبعض الباطنية والله أعلم بحقيقة الحال

حيان بن يزيد السراج الى أنه كان اماما بعد علي بن أبي طالب واحتجوا عليه بان عليا دفع اليه الراية يوم الجمل وقال أظعن بها طعن أبيك محمد لا خير في الحرب اذا لم توفد وهذا يدل على أن عليا أقامه مقام نفسه فهو موجب للإمامة والا كثرون منهم أثبتوا امامته بعد قتل الحسين رضي الله عنه واحتجوا عليه بوجهين الاول أن الحسين لما عزم على الكوفة أوصى بالامامة اليه الثاني أن الذي أتى من ولد الحسين وهو زيد بن زين العابدين كان صبيا ولم يكن أهلا للإمامة فتعين محمد طحا ثم ان المختار دعى الناس الى ابن الحنفية وزعم أنه من دعائه ثم تبناه فلما عرف محمد ذلك تبرأ منه ثم ان مصعب بن الزبير لما قتل المختار استوت خراسان والحجاز والعراق واليمن لعبد الله بن الزبير فدعا ابن الحنفية الى طاعته فهرب منه الى عبد الملك بن مروان فكره عبد الملك كونه بالشام وأمره بالرجوع الى اليمن فخرج الى اليمن فمات في طريقه ثم اختلفت الكيسانية فمنهم من قال انه حي في جبل رضوى وأنه بين أسد وغمر يحفظه وعنده عينان نضاختان يجريان بماء وعسل ويعود بعد الغيبة فيملا الأرض عدلا كما ملئت جورا وظلما وهو المهدى المنتظر وأما عوقب بالمجس لخروجه الى عبد الملك بن مروان وقب له الى يزيد بن معاوية وهذا قول الكرامية اتباع أبي كرب الضريبر وكان اليد الجبرى على هذا المذهب وهو يقول

أقلل لأوصى فذلك نفسى • اطأت بذلك الجبل المقاما

في أبيات فمنهم من أقرب موته واختلفوا على القولين الاول الذين ساقوا الامامة بعده الى زين العابدين الثاني الذين ساقوها الى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وهم الا كثرون من الكيسانية وزعموا أن محمدا أقصى اليه بالاسرار من علم التأويل والباطن واختلفوا بعد موت أبي هاشم الى سبعة أوجه الاول الامام بعده زين العابدين الثاني أن أبا هاشم مات منصرفا الى الشام بارض السراء وأوصى بالامامة الى علي بن عبد الله بن عباس ثم أوصى علي الى ابنه محمد وأوصى محمد الى ابنه ابراهيم المقتول بحران ثم ان القائلين بهذه المقالة ظهروا بخراسان ودعوا الناس اليها فقبل أبو مسلم صاحب الدولة ودعا الناس الى ابراهيم ولما عرف مروان بن محمد ان الدعوة اليه اخذه وحبسه فتعيرت الشيعة فقال لهم يقطين بن موسى وهو أحد قدماء الدعوة الى ابراهيم الامام في حبس مروان فقلت له الى من تكفى فقال الى ابن الحارثية وأراد أخاه أبا العباس السفاح ويقال ان أبا مسلم حين كان كيسانيا واقتبس من عادتهم وعلمهم على ان تلك العلوم مستودعة في أهل البيت فكان يطلب المستقر فيه فبعث الى الصادق اني قد دعوت الناس عن موالاتي أمية الى موالات أهل البيت فان رغبت فيهم افلا مز يد علي فكتب اليه الصادق ما أنت من رجالى ولا الزمان زمانى فقال الى ابي العباس الثالث ان أبا هاشم أوصى بالامامة الى ابن أخيه الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية فلما هلك الحسن أوصى الى ابنه علي بن الحسن فذلك ولم يخلف فرجع عنده الى الوقوف على ابن الحنفية وهم أصحاب عبد الكريم بن عمر البرز الرابع لابل أوصى بها الى بنان بن سمعان النهدي الغالى الخامس لابل أوصى بها الى عبد الله بن عمرو بن حنث الكندي السادس لابل أوصى الى عبد الله بن هونبة بن جعفر بن أبي طالب فهذه الاختلافات الكثيرة فكم كانت لاطائل لها وبالله التوفيق والمدد (١)

الباب ان الدلائل الظاهرة دلت على امامتهم وعلى وجوب تعظيمهم وأما تلك المطاعن فهي محتملة والمحتمل لا يعارض العلوم لاسيما وقد تأكد ذلك بان الله تعالى أكثر من الثناء على الصحابة رضي الله عنهم

المسئلة التاسعة

الذي يدل على امامة علي كرم الله وجهه اتفاق أهل الحل والعقد على امامته وأما أعداؤه فقريقان

(١) أقول في هذه الروايات تفاوت كثير به ذلك مما رواه أصحاب التواريخ بلا خلاف بينهم اماما قالوا زين العابدين بعد الحسين كان صبييا فليس كذلك لانه كان ابن ثلاث وعشرين سنة وانما لم يحارب يوم الطف لانه كان مريضا وكان للحسين ابن أخوه علي أيضا وكان عمره سبع سنين قتل ذلك اليوم وموت ابن الحنفية في طريق اليمن أيضا فيه نظر لانه كان عند وافته

فصل في شرح فرق الزيدية قال في مجمعهم ان الامام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام على بن ابي طالب رضي الله عنه بالنص الحق ثم الحسن ثم الحسين ثم كل فاطمي مستحق لشرائط الامامة دعي الخلق الى نفسه شاعرا سيفه على الظلمة واختلوا وقال بعضهم الرسول عليه الصلاة والسلام نص على علي والحسن والحسين وقال آخرون الرسول نص على علي وهو نص على الحسن والحسين على الحسين وفرقه ثم ثلاثة الجارودية أصحاب ابي جابر ودين ياد بن منعد العبدى زعم ان الرسول عليه الصلاة والسلام نص على علي بالوصف دون التسمية والناس قد قصروا حيث لم يتعرفوا بالوصف وانما نصبوا ابا بكر رضي الله عنه باختيارهم ففسدوا به والسليمانية أصحاب سليمان بن جوير وزعموا ان البيعة طريق الامامة واثبتوا امامة الشيخين بالبيعة امر الاجتهاديا ثم تارة يصوبون ذلك الاجتهاد وتارة بخطونه لكنهم يقولون الخطأ فيه لا يبلغ الفسق وطعنوا في عثمان وكفروه وكفروا عائشة وطهارة الزبير ومعاوية لقتالهم عليا والصالحية أصحاب الحسن بن علي بن جعفر الفقيه كان يثبت امامة ابي بكر وعمر ويفضل علي بن ابي طالب على سائر الصحابة الا انه توقف في عثمان وقال اذا سمعنا ما ورد في حق من الفضائل اعتمدنا ايمانه واذا رأينا احداه التي نكمت عليه وجب الحكم بفسقه فتعيرنا في امره وفوضناه الى الله تعالى وقول هؤلاء في الاصول قريب عن مذهب المتزلة (١)

أحد ما عسكر معاوية رضي الله عنه طعنوا فيه بانه ما أقام القصاص على قتلة عثمان رضي الله عنه وهذا ظلم قاذح في امامته والجواب ان شرائط وجوب القصاص تختلف باختلاف الاجتهادات فلهذا لم يؤد اجتهاده الى كونهم موصوفين بالشرائط الموجبة للقصاص الثاني ان التواريخ قالوا انك رضيت بالتحكيم وذلك يدل على كونك شاكيا في امامة

بالمدينة وقال أصحابه انه غاب بحبل رضوى وقال السيد الحميري في حقه هذه الايات
 أَلَا إِنَّ الْأُمَمَةَ مِنْ قُرَيْشٍ * لَدَى الْحَقِّيقِ أَرْبَعَةٌ سَوَاءٌ
 عَلَى وَالثَّلَاثَةِ مِنْ بَنِيهِ * هُمْ الْأَسْبَاطُ لَيْسَ بِهِمْ خِفَاءٌ
 فَسَبْطُ سَبْطِ إِيْمَانٍ وَبِرٍ * وَسَبْطُ غَيْبَتِهِ كَرَبْلَاءِ
 وَسَبْطُ عِلْمٍ الْأَرْضِينَ عَدْلًا * إِمَامُ الْجَيْشِ يَقْدُمُهُ اللَّوَاءُ
 تَوَارِي لَا يَرَى فِيهِمْ زَمَانًا * بِرَضْوَى عِنْدَهُ عَسَلٌ وَمَاءُ

ثم ان السيد الحميري رجع عن تلك المقالة وصار من الشيعة وقال

تَجَعَّفْتُ بِإِسْمِ اللَّهِ وَاللَّهُ أَكْبَرُ * وَأَيُّنْتُ أَنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ وَيَغْفِرُ

في آيات وقوله ظهر أصحاب الدعوة العباسية بخراسان وقتلها أبو مسلم منهم الى قوله بعث الى الصادق كلها بخلاف ما رووه وهو ان ابا مسلم كان على دعوة العباسية وكان كابنهم وامينهم واصله كان من اصفهان ولما ظهرت دعوتهم عمرووا التمسوا أميراً بعثه بنو العباس الى خراسان وجعله كبيراً لاهل الدعوة وخرج وجرى ماجرى وبعث ابو مسلم قاضياً الى العراق وهو كان يعيل الى التشيع فبعث الى الصادق وقال له المادق ما أنت من رجالى ولا الزمان زمانى وقتله أبو مسلم لذلك وبالجملة انقطعت الكيسانية ولم يبق منهم أحد (١) أقول شرائط الامامة عند الزيدية خمسة أحدها أن يكون من أحد السبطين أعني من بني الحسن أو من بني الحسين وثانيها أن يكون شجاعاً لا يهرب من الحرب وثالثها أن يكون عالماً بدين الناس في الشرع ورابعها أن يكون ورعاً لا يتلف بيت مال المسلمين وخامسها أن يخرج على الظلمة شاعراً سيفه ويدعو الى الحق وكان الامام علياً بالنص الحق ثم الحسن ثم الحسين لقوله عليه الصلاة والسلام الحسن والحسين امانا فاما ما وقع ان خرجا ولم يخرجوا ولم يكن زين العابدين اماماً لانه ما خرج وكان ابنه زيد اماماً لهم ينسبون اليه وسموا الامامية بعده الروافض لانهم رفضوا زيدا حتى قتلوه وفي الاصول معتزليون وفي الفروع حنفيون الا في مسائل معدودة

فوفصل في الاشارة الى عمدة مذهب الامامية (مدار مقالتهم في الاستدلال على قاعدة والجواب
عن كلمات خصومه) على قاعدة أخرى أما الاول ان الامام لطف لاننا علم بالضرورة بعد استقراء
العرف ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر ينفذهم عن القبائح فان امتناعهم عنها أكثر من العكس
واللطف يجري مجرى التمكين وازالة المفسدة ولما كانوا واجبين على المكلف الحكيم كانت الامامة
أيضا واجبة وبنوا على هذاعصمة الانبياء قالوا المكان صدور القبيح عن الخلق محوج لهم الى الامام
فلو تحقق هذا في حق الامام لا فتقر هو الى امام آخر ولزم التسلسل وبنوا كون الاجماع حجة على هذا
لانه لما ثبت امتناع خلو الزمان عن المعصوم لا يقول الا بالحق كان الاجماع كاشفا عن قول المعصوم
هو حق فكان الاجماع حجة فظهر بهذا ان العلم بكون الاجماع دليلا لا يتوقف على العلم بصديق
الرسول وبنوا امامة علي بن أبي طالب على وجوب عصمة الامام وجوب حقيقة الاسلام بيانه ان
العقل لما دل على ان الامام واجب العصمة وكل من قال بذلك قال انه علي بن أبي طالب وذلك معلوم
بالضرورة و بعد الاستقراء من دين محمد عليه الصلاة والسلام فلو قلنا ان الامام غير علي كان ذلك خرق
الاجماع وبهذا اثبتوا امامة سائر أئمتهم وأثبتوا وجود امامة محمد بن الحسن العسكري وغيبته وامامته
قالوا ان وجوده هذا الشخص وبقاؤه في هذه المدة الطويلة ممكن والله قادر على الممكن وثبت امتناع
خلو الزمان عن الامام المعصوم وكل من قال بذلك قال انه هذافلو كان غيره لقد ح ذلك في الاجماع
لا يقال ليس قد تقدم بيان الاختلاف العظيم بين الشيعة في بعض الأئمة فكيف ادعيت اجماع
الكل على هذا الترتيب ولان الاسماعيلية فرقة عظيمة في زماننا وهم ينازعون في هذا الترتيب لانا نجيب
عن الاول بان القائلين بغيره هذا الترتيب انقضوا فلو كان قولهم حقا كان أهل هذا الزمان مع
اجماعهم على ترك ذلك القول مجمعين على الخطا وانه غير جائز وأما مع خلاف الاسماعيلية فغير قاصح
لما بينا ان الامام يجب أن يكون معصوما وهم فساق بل كفره لقد حهم في الشرع وقولهم يقدم العالم
فهذا غاية تقرير مذهبهم ثم ان علي هذا المذهب اعترضوا هو أن عليا وأولاده لو كانوا أئمة فلم يشتهلوا
بالامامة وحاربوا الظلمة لاجلها فعند هذا قررت الشيعة قاعدة أخرى وهو القول بجواز التسمية قياسا
على جواز اختفاء النبي عليه الصلاة والسلام في الغار فظهر ان اعتمادهم في مذهبهم أمان في الاستدلال
فعلى وجوب الامامة عقلا وأما في دفع الاعتراضات فعلى القول بالتقية فان صح كلامهم في هاتين
المقدماتين فالدست لهم والافلا وأما تسكهم بالنصوص من القرآن والاخبار فذلك مما يشاركم الزيدية
فيه وأما النص الجلي فالاذ كياه منهم معترفون بانه لا يجوز ادعاء التوارف فيها حتى ان الشريف
المرتضى وهو أجل الامامية قد راوا كثرة علماء وأعوصهم فكروا ونظراروى في كتاب الشافي عن
أبي جعفر بن قبة ان السامعين لهذا النص كانوا قليلين والاعتراض لانسلم وجوب الامامة ولانسلم
كونه الطحا وقوله الخاق اذا كان لهم رئيس معصوم كان اللطف أتم فيلزمكم وجوب ذلك فلما لم
يجب ذلك بالاتفاق علمنا أن ذلك اما لان نصب الأمراء واقضاه المعصومين في كل محل وان حصلت
التفقة المذكورة لان هناك مفسدة خفية استأثر الله تعالى علمها أولان ذلك وان كان لطفامحضا
خاليا عن شوائب المفسد لكن اللطف غير واجب وعلى التقديرين فالقول في الامام الاعظم مثله
وهذه التسمية دهننا كافية والاستقصاء مذكور في كتبنا المطولة سلمنا وجوب الامامة فلانسلم ان
الاجماع حجة قوله الاجماع يكشف عن قول المعصوم قلنا نفي بالاجماع الذي لانعرف له
مخالفا والذي نعرف انه لا يخالفه الاول ممنوع لان عدم علمنا بالمخالف لا يدل على عدمه والثاني
لم يكن لانسلم انه يمكن العلم بالاجماع على هذا الوجه من الذي يمكنه القطع انه ليس في أسمى

نفسك ثم انك مع الشك
أقدمت على تحمل الامامة
وهذا فسق والجواب انه
انما رضى بالتحكيم لانه
رأى من قومه الفشل
والضعف والامرار على
انه لا بد من التحكيم
(المسئلة العاشرة)
أطبق أهل الدين على أنه
يجب تعظيم طهمة والزيبر
وعائشة رضي الله عنهم وأنه
يجب امساك اللسان عن
الظمن فيهم لان عمومات
القرآن والاخبار دالة على

الشرق والغرب أحد يخالف هذه المسئلة لا يقال أنه يكتنأ أن نعم لم أنه لا يخالف لان العبرة بالعلماء
 لا بالعوام والعلماء من أهل كل عصر معروفون مشهورون فيمكننا أن نتعرف أقوالهم ولان ما ذكره
 يفضي الى سد باب الاجماع وأنتم لا تقولون به لاننا نجيب عن الاول باننا لانسلم ان العلماء من أهل العصر
 معروفون في العالم لان أهل المغرب لا خبر عندهم من علماء المشرق وبالعكس ولان الامام المعصوم
 أجل الأئمة وأفضلهم مع أنه غير معروف في العالم فان العلماء الذين تعرفهم في العالم نعلم في كل واحد
 منهم أنه ما عاش ثلثة مائة سنة أو أكثر وأنه ليس ولد الحسن العسكري بل نعلم أباه وجمده وحينئذ نقوله
 لو صح ما دعوتوه لكان ذلك من أقوى الدلائل على نفي امامتكم لاننا نقول لو كان لكان مشهورا
 فيما بين الناس واذ ليس بمشهور فهو غير موجود لا يقال لوجاز خفاء ذلك لجازا أيضا خفاء قوله ومذهبه
 اذ ليس تجوز أحدهما بابعس من تجوز الآخر وعن الثاني اننا نمانع من عرف بامكان الاجماع حيث
 يكون العلماء قليلين نحوهم بلدة وأما الآن فلا ندري ولعل في أهل العالم من يزعم أن أبا بكر واجب
 العصمة أو يدعي ذلك في انسان آخر فاذا ظهر هذا الاحتمال انقطع القطع سلما أن الاجماع يكشف
 عن قول المعصوم لكن قول المعصوم متى كان حجة مطلقة أم عند عدم التقية الاول ممنوع بيننا
 وبينكم بالاتفاق والثاني مسلم لكنه لا يدل على أن القرآن المجمع عليه حجة لا يقال ان الامام واقف
 على ذلك تقية وخوفا وعلى هذا التقدير يسقط التمسك بالاجماع سلما بحجة دليلكم لكنه معارض
 بانه لو كان اماما لا يظهر الطلب كما أظهره على رضى الله عنه مع معارضة وكما أظهر الحسين مع يزيد
 حتى آل الامر الى قلة المبالاة بالقتل ولان عبد الرحمن بن عوف لما بايع يوم الشورى عليا على كتاب الله
 وسنة رسوله وسيرة الشيعين فترك الامر كذلك مع أنه كان يمكنه ذلك اللفظ وانه كان ينوي به غير
 ظاهره فان في المعارض لدعوة عن الكذب فن لم يرض بهذا الفـ در كيف يقال انه رضى بالكفر
 للتقية ونعم الكلام مذكور في النهاية ونختتم هذا الكلام بما يحكى عن سليمان بن جرير الزيدى
 انه قال ان ائمة لرافضة وضعوا مقالاتين لشيعةهم لا يظفر معهما أحد عليهم الاول القول بالبدا فاذ قالوا
 انه سيكون لهم قوة وشوكة ثم لا يكون الامر على ما أخبروه قالوا بـ الله تعالى فيه قال زاده ابن أعين
 من قدماء الشيعة وهو يخبر عن علامات ظهور الامام رضى الله عنه هذه الايات
 ثلاث امارات نجى بونها * ومالك عما قدر الله مذهب
 ولولا البداء سميت غير فائت * ونعت البداء نعت لمن يتقلب
 ولولا البداء ما كان ثم تصرف * وكان كنارده رها تها ب
 وكان كضوء مشرق بمبيعة * والله عن ذكر الطبايع مرغب
 والثاني التقية فكما أرادوا شيئا يتكلمون به فذا قبل لهم هذا خطأ وظهير بطلانه قالوا انما قلناه تقية (١)

وجوب تعظيم الصحابة
 رضى الله عنهم والاحبار
 الخاصة واردة في تعظيم
 طهارة الزبير وعائشة
 رضى الله عنهم والواقعة
 التي وقعت محتملة لوجوه
 كثيرة والمتمثل لا يعارض
 الظاهر ونقل عن عمر بن
 عبد العزيز رضى الله عنه
 أنه قال تلك دماء طهر الله
 منها أيدينا فسلنا لوث بها
 ألسنتنا وإيكن ههنا آخر
 علم الكلام وبالله التوفيق

(١) أقول انهم لا يقولون بالبدا ونعم القول بالبدا كما كان الا في رواية روهما عن جعفر الصادق
 انه جعل اسمعيل القائم مقامه فظهر من اسمعيل ما لم يرضه عنه فجعل القائم موسى فـ مثل عن ذلك
 فقال بـ الله في أمر اسمعيل وهذه رواية وعددهم ان الخبر لواحد لا يوجب علما ولا عملا وأما التقية فانهم
 لا يجوزونها الا لمن يخاف على نفسه أو على أصحابه فيظهر ما لا يرجع بفساد في أمر عظيم ديني اما اذا
 كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها والمستنف اقتصر في باب الامامة على أراد أقوال بعض الشيعة ولم يورد
 أقوال الغلاة والباطنية ولم يورد أقوال المعتزلة ولا أقوال أهل السنة والجماعة ولما التزمنا التحيـ كلامه
 في هذا الكتاب فلنقطع الكلام حامدين لله تعالى ومصلين على نبيه وآله عليهم السلام ومستغفرين
 عما جرى على قلمنا مما لا يرضى الله سبحانه به

يقول رحمه الله العبد المسكين محمد بن الدين أبو فراس النعماني الحنابلي غفر الله له ولوالديه والمسلمين

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

اللهم انا نحمدك والحمد من آلائك ونشكرك والشكر من نعمائك ونثني عليك كما يليق بجلالك
ونعجده كما يناسب كمال كمالك ونصلي ونسلم على خيرة أنبيائك وصفوة أصفيائك واسطة عقد
المرسلين ورسولك رحمة للعالمين سيدنا محمد النبي الامي العربي القرشي أفضل من دعا الى توحيدك
وحدث على تقديسك وتمجيدك وعلى آله الاطهار وصحابته الاخيار ما كرام الملوك وتعاقب النيران
﴿وبعد﴾ فقد تم بعون الله وتوفيقه طبع كتاب محصل أفكار المتمدنين والمتأخرين من العلماء
والحكام والمتكلمين للإمام الهمام مرجع الانام لسان المتكلمين بحجة المناظرين فخر الدين
محمد بن عمر الرازي وبذيله نقده المسمى بالتلخيص لخاتمة المحققين نصير الدين الطوسي مطرزة

حواشيه ما بكتابه معالم أصول الدين للإمام الاول وشهرة هذين الامامين بين المسلمين

تغني عن التمرض لبيان مزاياها وليعلم الواقف على هذا السفر الجليل

اننا قد بذلنا غاية الجهد في تصحيحه وطبعه على ما كتب القوم

والله ولي التوفيق وكان تمام طبعه الزاوي المنير

في المطبعة الحسينية المصرية في اليوم

الاول من الشهر الاول من شهر

سنة ١٣٤٣ من هجرة

أفضل المرسلين

والحمد لله رب

العالمين

﴿اعلان﴾

﴿عن مطبوعات محانا الكائن بمصر في شارع الخالوجي وفي الاستانة العلية في سوق
حكا كار وفي بومبي الهند قصاب محله غرة ٣٨ وفي حاب بسوق الطيبية﴾

تفسير الخازن بهامشه تفسير شيخ الاكبر (طبع الاستانة) في أربعة أجزاء
الملل والنحل لابن خزم بهامشه الملل والنحل للشهرستاني خمسة أجزاء
شرح الشهابي للملائي القاري بهامشه شرح الشهابي للمناوي جزآن
الملائي المصنوعة في الاحاديث الموضوعه للجلال السيوطي جزآن
الصناعتين (الكتابة والشعر) لابي هلال العسكري (طبع الاستانة) مشكول ومشرحة
ألفاظه اللغوية

شرح شواهد معني اللبيب للجلال السيوطي مع تراجم المستشهد بشعرهم
الشعر والشعرا لابن قتيبة الدينوري
جواب أهل الايمان لابن تيمية
الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان للمذكور

﴿كتب من تأليف الامام الغزالي﴾

محال النظر في المنطق

فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة

قسطاس المستقيم في الرد على الباطنية

الحكمة في مخلوقات الله عز وجل

الاقتصاد في الاعتقاد

فاتحة العلوم

المقصد الاسنى شرح أسماء الله الحسنى

منهاج العابدين

فلسفة ابن رشد

ما بعد الطبيعة لابن رشد

الفارق بين المخلوق والمخالق بهامشه الاجوبة الفاخرة للامام القرافي المالكي وهداية الحيارى من

اليهود والنصارى لابن قيم الجوزية مجلد كبير

متن الشغاللقاضى عياض (طبع الاستانة)

متن الشمسية في المنطق

نثر الدرارى شرح الفناوى

شرح الشمسية للسعد

الاشارة والايجاز الى ما ورد في القرآن من أنواع المجاز لاخرين عبد السلام طبع المطبعة العامرة

ذريعة الامتحان كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون جزآن

أصول فخر الاسلام البردوى أربعة أجزاء

شجرة الكون لابن عربى

مفتاح العلوم للسكاكى

تفريع المهج

مجموعة أسماء أهل بدر وأحد للبرزنجى مع شرح لطيف عليها

شرح العيني على البخارى أحد عشر جزءاً

رسالة الموعظة الحسنة للزبيدى

أدعية زيارة المدينة المنورة

الجواهر الثمين في أربعين حديثاً من أحاديث سيد المرسلين

المبادئ المنطقية للفيومي
مولد البرزنجي وأسماء أهل بدر مشكول
ربعة ثلاثين جزء خط حافظ عثمان طبع المطبعة العثمانية
التنوير شرح برهان الكندي
مختار الصحاح قطع صغير بوضع بالجيب طبع الاستانة
مجموعة عدة مقون طبع الاستانة
شرح مسلم الثبوت في الأصول طبع الهند
شرح سلم بحر العلوم في المنطق طبع الهند
تفسير ابن جرير الطبري في ثلاثين جزء
اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية مجلدان كبار طبع الهند

﴿ فرس كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين ﴾

صفحة	محتوى	صفحة	محتوى
خطبة الكتاب	٢	٣٢	مسئلة الدليل والمدلول اما ان يكون أحدهما
الركن الاول في المقدمات وهي ثلاثة المقدمة الاولى	٣	أخص من الثاني أولا	
في العلوم الاولى	٥	الركن الثاني في تقسيم المعلومات وفيه ثلاث	
القول في التصرفات	٦	مسائل	
تفريع القائلون بالتصور الخ	٦	المسئلة الاولى في أحكام الموجودات	
القول في التصديقات	٦	المسئلة الثانية في المعدوم	
مطلب افتراق العالم فرقا قرب الفرقة الاولى المتعرفون	٦	٣٧	تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات
بالحسيات والبدهييات	٦	٣٨	المسئلة الثالثة في انه لا واسطة بين الموجود
الفرقة الثانية القادحون بالحسيات فقط وأدلتهم	٦	والمعدوم	
الفرقة الثالثة الذين يعترفون بالحسيات دون	١٣	٤١	التفريع على القول بالحال
البدهييات وأدلتهم	٢٢	٤٢	تقسيم الموجودات
الفرقة الرابعة السوفسطائية	٢٣	٤٣	خواص الواجب لذاته عشرة
المقدمة الثانية في أحكام النظر	٢٣	مسئلة الشئ الواحد لا يكون واجبا لذاته واغيره	
مسئلة النظر ترتيب تصديقات	٢٤	الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره	
الفكر المفيد للعلم موجود	٢٥	الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا عليه	
لا حاجة في معرفة الله الى العلم	٢٥	الوجوب بالذات لا يكون مشتركا	
الناظر يجب أن لا يكون عالما بالمطلوب	٢٦	وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات	
المشهور في بيان وجوب النظر ان معرفة الله	٢٨	والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي	
واجبة	٢٩	الواجب لذاته واجب من جميع جهاته	
وجوب النظر معي	٣٠	الواجب لذاته لا يجمع عليه العدم	
اختلفوا في أول الواجبات	٣١	الواجب لذاته يجوز عرض صفات	
حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالمعادة		تستلزمها ذاته	
النظر الفاسد لا يولد الجهل		خواص الممكن لذاته	
قد عرفت ان الفكر هو ترتيب تصديقات		في تعريف الممكن	
ذكر ابن سينا ان حضور المقدمتين لا يكفي		الممكن لا يوجد ولا يعدم الاسباب	
لحصول النتيجة		منفصل	
اختلفوا في ان العلم بوجه دلالة الدليل على		الممكن لذاته متساوي الطرفين	
المدلول هل هو عين العلم بالمدلول أم لا		رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب	
في تعريف الدليل والامارة وبيان		وملحق بوجوب	
أقسامهما		علة الحاجة لا مكان لا الحدوث	
الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا بأمور		الممكن حال بقائه لا يستغنى عن المؤثر	
عشرة		تقسيم الموجودات على رأي المتكلمين	
التقليدات مستندة الى صدق الرسول		خواص القديم والمحدث	

صحيحة

صحيحة

٥٥	مسئلة القديم يستحيل استناده الى القاعل خلافا للفلاسة	٧١	مسئلة الضمندان يمتنع اجتماعهم بالنفسهما او لامر آخر
٥٦	أهل السنة أثبتوا القدماء	٧٢	منهم من قال المعلوم غير معلوم
٥٧	في ان القدم والحدوث ليسا صفتين	٧٣	في بيان العقل الذي هو مناط التكليف
	زعمت الفلاسفة ان كل محدث مسبوق بعادة ومدة	٧٤	القدرة مع الفعل خلافا للمعتزلة
	العدم لا يجمع على القديم	٧٤	القدرة لا تصلح للضدين
٥٧	تقسيم الممكنات على رأي الحكماء	٧٤	البحر ليس صفة وجودية
٦٣	تقسيم المحدثات على رأي المتكلمين	٧٥	ارادة الشيء ليست كراهة ضده
٦٤	مسئلة البرودة ليست عدم الحرارة		في تعريف العزم
٦٥	في ان الرطوبة عدمية او وجودية	٧٦	المنافاة بين ارادتي السنين ذاتية أولا
	الثقل أمر زائد على الحركة	٧٧	الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية
	اللين عدم معانعة الغامز		في بيان ماهية الابصار
	في بيان ماهية الالامسة	٧٧	الادراك عند اجتماع الشرائط غير واجب
	في ان هذه المحسوسات لا تبقى بعدم مفارقة محالها	٧٨	في بيان ماهية السماع
	اختلفوا في حصول الجوهر بالخير	٧٨	في ادراك الشم
٦٦	في تعريف الحركة	٧٩	المتكلمون والفلاسفة على امتناع انتقال الاعراض
٦٧	في الاجتماع والافتراق مغايران لا يكون المخصص للجوهر بالخير	٧٩	العرض لا يقوم بالعرض
	في المحوى حال استقراره في الحاوى	٨٠	في ان الاعراض لا تبقى
	الا كوان بأسرها متضادة	٨٠	المرض الواحد لا يحل في محلين
	مطلب في بيان ماهية الحياة	٨١	الكلام في الاجسام المركبة والبسيطة
٦٨	مسئلة القائلون بالحياة منهم من جعل الموت صفة وجودية	٨١	مطلب في الجزء الذي لا يتجزأ
	البنية ليست شرطا لوجود الحياة	٨٣	مسئلة زعم ابن سينا ان الجسم مركب من الهيمولي والصورة
٦٨	اختلافوا في حد العالم	٨٤	زعم ضرار والتجار ان الجسم مركب من لون وطعم الى آخره
٦٩	قيل العلم سلبى وهو باطل	٨٤	اختلاف أهل العالم في حدوث الاجسام
٧٠	العلم الواحد هل يكون علماء معلومين	٩٢	الاجسام بأمرها متمثلة
٧٠	المعلوم اجالا معلوم من وجه مجهول من وجه	٩٣	الاجسام باقية خلافا للنظام
	المعلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة	٩٤	التداخل محال
٧١	المعلوم كلها ضرورية		الاجسام يجوز خلوها عن الالوان والطعوم والروائح
			الاجسام مرئية

محمية	محمية
٩٥	مسئلة الخلاعجاز
٩٦	الاجسام متناهية
٩٧	العالم لا يجب أن يكون أبديا
٩٨	تقسيم الاجسام
٩٩	الكلام على الاجسام الفلكية
١٠٠	على العناصر
١٠١	على الجواهر الروحانية
١٠٢	القول في الملائكة والجن والشیاطین
	خاتمة في أحكام الموجودات
	مسئلة الموجودات متباينة بنفسهما
١٠٣	الغیران اما ان يكونا مثلین أو مختلفین
١٠٣	يستحيل الجمع بين المثليين
١٠٤	الغیران متغايران بعضی
	النظر الثاني في العلة والمعلول
	مسئلة كون الشيء مؤثرا متصور بالبداية
	العدم لا يعمل ولا يعمل به
	المعلول الواحد لا يجتمع عليه علتان
١٠٥	المعلولان المتماثلان يعملان بعلةين مختلفتين
	العللة الواحدة يصدر عنها أكثر من معلول
	العللة العقلية يجوز توقف تأثيرها على شرط منفصل
١٠٦	العللة العقلية يجوز أن تكون مركبة
	الركن الثالث في الالهيات والنظر في الذات
	والصفات والانفعال والاسماء
	القسم الاول في الذات
١٠٨	مسئلة في الاستدلال على أن مدبر العالم واجب الوجود
١١٠	صانع العالم موجود
١١١	القسم الثاني في الصفات
	ماهية الله تعالى مخالفة لساير الماهيات
	ماهية الله تعالى غير مركبة
١١٢	الباري لا يتحد بغيره
	انه تعالى لا يحل في شيء
١١٣	انه تعالى ليس في شيء من الجهات
١١٤	تنبيه الظواهر المقتضية للجسمية
١١٤	مسئلة لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى
١١٥	في استعمال الالام والالدة عليه تعالى
١١٥	انه تعالى ليس موصوفا بالالوان والطعوم والروائح
١١٦	القول في الصفات الثبوتية
١١٦	اتفقوا على انه تعالى قادر
١١٨	اتفق الفقهاء على انه تعالى عالم
١٢١	اتفقوا على انه حي
١٢١	اتفق المسلمون على انه تعالى مرید
١٢٣	اتفق المسلمون على انه سمیع بصیر
١٢٤	اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم
١٢٦	ذهب الاشعري الى أن البقاء صفة زائدة
١٢٦	أكثر المسلمين على انه تعالى عالم بكل المعلومات
١٢٩	انه تعالى قادر على كل المقدورات
١٣٠	أهل السنة على انه تعالى عالم بعلم قادر بقدرة
١٣٢	الباري تعالى ليس مرید الا انه
١٣٣	الباري تعالى ليس مرید ابارادة حادثة
١٣٣	كلام الله تعالى قديم
١٣٤	صفة الكلام واحدة
	خير الله صدق
	الكلام القديم غير مسرورع الآن
١٣٥	بعض المنقبة على أن التكوین صفة أزلية
١٣٥	الظاهر يرون زعموا انه لا صفة لله تعالى وراه السبعة
١٣٦	في ان حقيقة ذاته لا تعرف
١٣٦	الباري تعالى يصح أن يكون مرثيا
١٤٠	الاله تعالى واحد
	القسم الثالث في الانفعال
	الاشعري على انه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره

صفحة	محتوى	صفحة	محتوى
١٤٤	مسئلة انه تعالى مر يد لجميع الكائنات	١٦٦	مسئلة القائلون بمحدثات نفوسهم على فساد التناسخ
١٤٥	في التولد	١٦٧	في ان الارواح لا تنفخ
١٤٥	قالت الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه الا	١٦٧	النفس الناطقة مدركة للجزئيات
	الواحد	١٦٨	في سعادة النفوس بعد الموت
١٤٦	الموجود اماخير محض او الخير غالب فيه	١٦٩	في شقاوة النفوس الجاهلة
١٤٧	في الحسن والقبح	١٦٩	اعادة المعدوم جائزة
١٤٧	لا يجب على الله شيء	١٧٠	اجمع المسلمون على ان المعاد بجميع الاجزاء
١٤٨	أفعال الله غير معللة بالاغراض	١٧١	لم يثبت ان الله يعدم الاجزاء ثم يعيدها
١٤٩	حسن التكليف للتعرض للثواب	١٧٢	في بقية السمعيات
١٥٠	القسم الرابع في الاسماء	١٧٢	وعيد الكبار منقطع
١٥١	الركن الرابع في السمعيات وهو على اقسام	١٧٣	وعيد الكافر المعاند دائم
	الاول في النبوات	١٧٤	القسم الثالث في الاسماء والاحكام
	في تعريف المهز		في بيان الايمان
	محمد رسول الله		تنبيه ان صاحب الكبرة مؤمن
١٥٧	في عصمة الانبياء عليهم السلام	١٧٥	مسئلة الايمان لا يز يد ولا ينقص
١٦١	الكرامات امر خارق للعادة		يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله
١٦١	الانبياء افضل من الملائكة		في بيان ماهية الكفر
١٦٣	القسم الثاني في المعاد	١٧٦	القسم الرابع في الامامة
	في بيان اقوال الناس في المعاد		في ان الامامة واجبة أولا
	في بيان ماهية ما يشير اليه كل انسان بقوله	١٧٨	فصل في شرح فرق الكيسانية
	انا	١٨٠	في شرح فرق الزيدية
١٦٥	في النفوس البشرية	١٨١	في الاشارة الى عمدة مذهب الامامية
١٦٥	في ان النفوس حادثة	١٨٣	خاتمة الكتاب

﴿ فهرس كتاب معالم أصول الدين الموضوع بهامش الكتاب مقتصرافيه على ذكر الابواب ﴾

خطبة الكتاب

٤	الباب الاول في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر وفيه عشرة مسائل
٩	الباب الثاني في أحكام المعلومات وفيه عشرة مسائل
٢١	الباب الثالث في اثبات العلم بالصانع وفيه احدى عشر مسألة
٣٨	الباب الرابع في صفة القدرة والعلم وغيرهما وفيه عشرون مسألة
٥٩	الباب الخامس في بقية الكلام في الصفات وفيه أربعة مسائل
٧٢	الباب السادس في الجبر والقدر وما يتعلق بهما من المباحث وفيه عشرة مسائل
٩٠	الباب السابع في النبوات وفيه عشرة مسائل
١١٣	الباب الثامن في النفوس الناطقة وفيه عشرة مسائل
١٢٨	الباب التاسع في أحوال القيامة وفيه عشرون مسألة
١٥٣	الباب العاشر في الامامة وفيه عشرة مسائل

﴿ تمت ﴾

